مجلس شورای ملی
کتابخانه
تاسیس ۱۳۰۲

۲۱ ـ مرآة الاصول شرح مرقاة الوصول

بازدیبی شد
۲۶ - ۲۷

بازدیبی شد
۱۳۰۵

۲۱

۱۱۲۱۰ـ فی

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب مرآت الاصول فی شرح مرقاة الوصول
مؤلف محمد بن فراهوز (ملا خسرو)
موضوع
شمارهٔ قفسه ۱۰۷۲۹

شماره ثبت کتاب
۸۷۶۹۵

۱۰/۵۹

فهرست کتب تاسیس ۲

خطی ـ فهرست شده
۱۳۷۹۲

مجلس شورای ملی
کتابخانه
تاسیس ۱۳۰۲

۲۱ ـ مرآة الاصول شرح مرقاة الوصول

بازدیبی شد
۲۶ - ۲۷

بازدیبی شد

۲۱

۱۱۲۱۰ـ فی

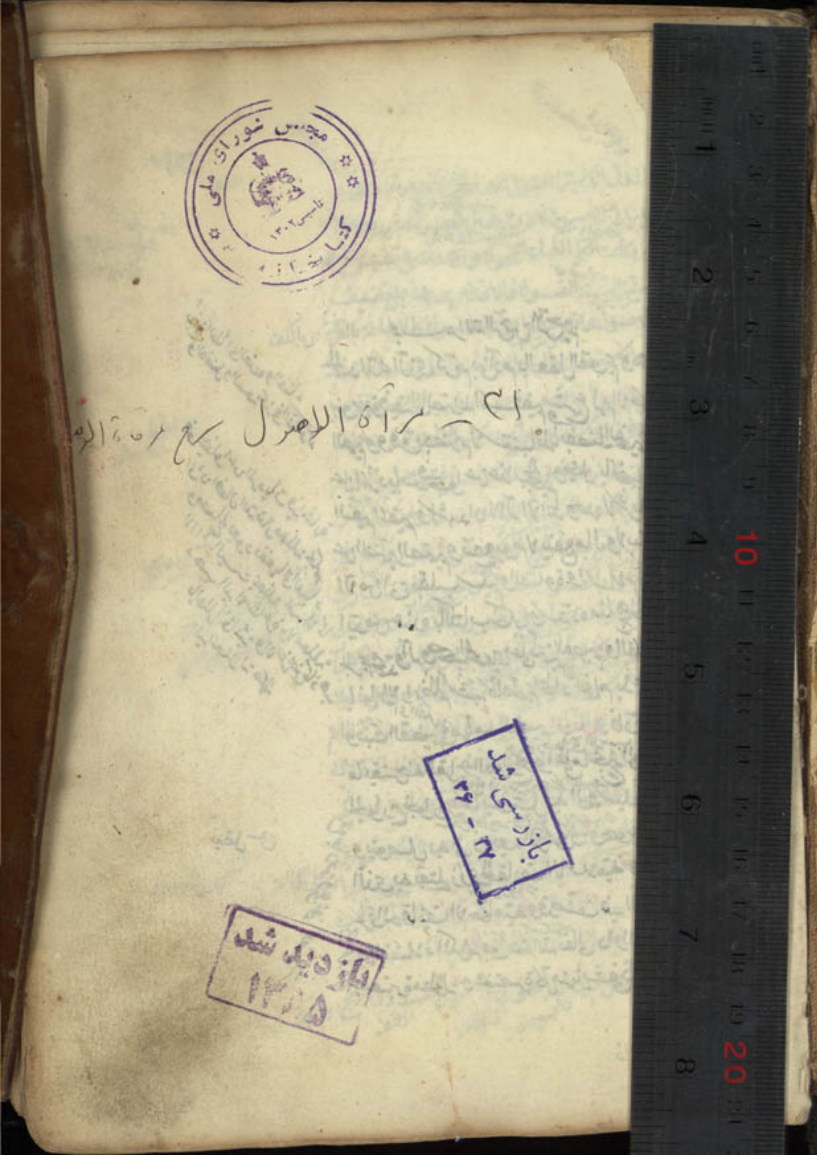
کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب مرآت الاصول فی شرح مرقاة الوصول
مؤلف محمد بن فراهوز (ملا خسرو)
موضوع
شمارهٔ قفسه ۱۰۷۲۹

شماره ثبت کتاب
۸۷۶۹۵

۱۰/۵۹

فهرست کتب تاسیس ۲


مجلس شورای ملی
کتابخانه
تاسیس ۱۳۰۷

۴۱ ـ مرآة الاصول شرح مرقاة الوصول

بازدید شد
۲۹ - ۲۷

بازدید شد
۱۳۵۵

۲۱

۱۱۲۱۰ ـ ف

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب مرآت الاصول فی شرح مرقاة الوصول

مؤلف محمد بن فراموز (ملا خسرو)

موضوع

شماره قفسه ۱۰۷۹ ق

شماره ثبت کتاب ۸۷۶۹d

۱۰۱۵۹

خطی ـ فهرست شده
۱۳۷۹۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي كرم بني آدم بالعقل القويم وهداهم بنور توفيقه الى الصراط المستقيم وشرع لهم الاحكام لخلوا العوم ووفق بعضهم لاستنباط بفضله العميم لخلوا عن المرديات فنجوا عن عذاب الجحيم وحلوا بالمخيات يا النعيم المقيم والشهداء لا آله الا الله وحده لا شريك له شهادة عن الضمير الصميم وتنفع يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى بقلب سليم والصلوة والسلام على من ايده من عنده بالكتاب الحكيم وسدده مناهج الحق بسنته الجليلة وآله وصحبه المجدين على كلمة العصيم والقاشعين اذ كالخصيم بانوا والا براء ظلم الكتيبة كالطريم الجاد بدمه على الغريم ونبت القضيب في مهامه الفصيم اما بعد فان اولى ما يفتر جه القراح الفوائح واعلا ما تخزن الى تحصيله الجوارح الطوائح مما يتوسل به الى نزعة الرسوخ وهو علم الاصول الذي به يقتدر زرع القايف الاسلامية ومنه يجتلى غرائب دقايق الاحكام الشرعية وقد صنف فيه العلماء الفخام والفضلاء الكرام بقاهم الله تعالى دار السلام كتبا معتبرة مطولة ومختصرة كل منها يغني ذا العقلة

الرشاد وافضل تجبير اهر عزيف الادم بكلمة رشداد والسنة حداد قد سلكوا تلهات الضلال من غبران بحد واللحف هاديا ودليلا ام نحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا حتى امرت بلت الالهام لاكوههم من الاوهام ان امبط عن وجهها اللثام واظهرها بين ظهراني الانام مشمرة عن ساق الجد في الانتقاد وانسبت سيرا في الاجتهاد وسيرة في الارتياد

شعر

فجاءت بحمد الله ذي الفضل والندى ونوفيقه كالبدر من مشرق بدا
واضاءت بها سبل الهدى فتبلجت وامسى بها نهج الاصول مسددا
واضحى بها فرع الفروع نضارة وصار بنيان الاصول مشيدا
رأت الحذاق غرة وجهها تجلت لهم عقدا وودا وفضة العام
لئن نظروا فيها بعقل مؤيد يروا كلما فيها بنقل مؤكد
وهي جدة في تحصيلها حتى خصه ولو كان عوصا لهضم
سيفا مهندا الا هي كما وقفت للجي اعطاها قولا لذي محاكمة
دعها محمد لعل لسانا صانه الله عما يزري بعقول ويدعوا
الها محمد اجزى الله في اولاه خيرا عاسى وولاه في احراه
عيشا مرغدا اذ رما احسب فيها الايجاز وان يبلغ مرتبة الالغاز وانت فيها الاشكال وان لا يهمل حد الاخلال فشرحتها شرحا يتضمن بسط ايجازها بكشف نكتها وابراز رموزها ويشتمل على حل اشكالها اما ما اعضالها وتفصيل اجمالها مع تخفيف المرام وقف

ما يراد وتوقيف في المقام فوق ما يعتاد بمعاب يلتذ بدركها القلوب وينشرح الصدور والفاظ تتلالا لاء خلال السطور كانها نور على نور كان الثريا عقد علقت في جبينه وفي انف الثريا وفي خدة القمر وسميته مرآة الاصول في شرح مرقات الوصول متضرعا الى الله تعالى ان ينفع به المحصلين ويجعله سببا النجاتي يوم الدين ثم المامول من المامول عن الاغتساف والمرجو من المجبول على الانصاف ان لا يبادر الى الرد والانكار ويقبل على اعمال الروية والافكار لعله يونس من جانب الطور جزوة نار او في ظلمة الليل البهيم غرة نهار وان وقع فيه عثرة وذلل او وجد فيه هفوة وخلل فعلى الواقف ذي المروة ان يصلح ما يرى من الخطل او يفصح عما يستتر من اللوم والعذل فان قيل الاسارة من اخوان الزمان نبابة ما ينبغي عندهم من الاحسان شعر

لئن ادركت في نظمي فتورا وهنا في بيان للمعاني
فلا تنسب بنقصي ان رضعي على مقدار تشييط الزمان

وها انا اشرع في شرح الكتاب مستعينا بالملك الوهاب وهو الملجأ في كل باب واليه المرجع والمآب بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا الباء للملابسة والظرف حال من ضمير المتكلم اي حامدا حال اجري اما في المحل الاول او ضمير على التداخل او التداخل والاول اوفق والمعنى متبركا بحمد الله ابتدي الكتاب حامدا اشهد هذه الطريقة على الطرق المتعارفة

استعانا بالتوفيق بين ما اخرجه ابو عوانة وابن حبان
كل امر ذى بال لم يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم
فهو اجزم وما اخرجه النسائى وابو داود وكل كلام
لا يبدأ فيه بحمد الله تعالى فهو اجزم ووجهه ان
بدأ الكتاب يعتبر فى العرف ممتدا من حين الاخذ
فى التصنيف الى الشروع فى البحث فقارنه التبرك و
التلبس بالتسمية والحمد لله والصلوة فلم يقيده
بالاول علما انه اراد ابتداء ممتدا لا يوجد بدون
شىء منها اذ لا وجود للمقيد بدون القيد لكنه قدم
التسمية بدون القيد صورة لان التعارض الظاهرى بين النصين
بناء على حمل الابتداء على الاتى بعد فالحمد ممكن بان يجعل
احدهما على الحقيقى والاخر على الاضافى فتاسى بالكتاب العزيز بتقديم
التسمية وعمل بالاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لانه
على النية المختلة بالتسوية ممن يعنى الله تعالى اثر الهوان التفخيم
شيد اى احكم من الشيد وهو الجص وفى الاساس شاد القصر
واشاده وشيده رفعه اصول الدين الاصل كما فى ما
يبتنى عليه غيره والدين لغة الطاعة وعرفا وضع الهى سائق لذوى
العقول باختيارهم لخير العباد المؤدى الى الفوز بالذات والمراد باصول
الدين العقائد الاحكامية وايد قوه اى الدين والمراد بما
يبتنى عليه ما يؤدى من الاحكام الفرعية العملية بالكتاب المؤلف
بايد الصبيين اى الكاشف ما يخفى على الناس من الحق والموانع الاعجاز
ومصلبا عطف على حامدا على قوله اى مسددا سنن البقين بفتح
السين جمع سنة بمعنى الطريقة والمراد بالمفوه مسبد ناظمه بمعنى

الصلوة

الف سعادت لطيفه اى زعاده قليله

قيد لوضع بخلاف العادة والقانون
وسائق لدنو والعقول بخلاف سائر
افعال الله كايجاد الممكنات وتخيره

الصلوة والسلام ابدى للتعظيم قال تعالى ورفع بعضهم
فوق بعض درجات والجمهور اى المتفقين على الاحسان
استحبابه اى عد ايثار صحبته حسنا اجمعين حال
من مجموع المعطوف والمعطوف عليه فذكر الاصول والفروع
والكتاب والسنة والاجماع والاحتياط والاستحباب
على الترتيب لبداعة الاستهلال وذكر ثلثة من ادلة المتفق
عليها صريحا لانها مثبتة الاحكام واصولا مطلقة و
واحدا منها اعنى القياس فى ضمن الاحتياط الذى هو قياس
خفى لانه مظهر لا مثبته ولانه فرع للثلثة الاول وذكر
اثنين من المختلف فيها بيننا وبين الشافعية اعنى الاحتياط
والاستصحاب لانى النفى اما متا او منهم فلا بد من امرين
وقد مر الاحتياط لثبوته عندنا والتضمنه القياس المتفق
عليه لا يقال ما ذكر من مبنى على ان يكون المراد بما ذكر معانيها
الوضعية وليس كذلك لانا نقول يكفى ذكر الالفاظ المستعملة
فى الاصطلاح ولو بمعنى احترازا عن التعقيد فى موضعه وبعد
اى بعد الحمد لله والصلوة على رسوله وآله فرده الفاء
اما على توهم اما او على تقديرها فى نظم الكلام والتانيث
باعتبار الخبر
مجلة بفتح الميم والجيم وتشديد اللام صحيفة فيها الحكمة منظمة
على غرر مسائل الاصول الغرر جمع غرة يقال فلان غرة
قومه اى سيدهم وكل شىء اول كريم ودرر بحار
المعقول والمنقول الدرر جمع درر والمعقول المقاييس والمنقول
بالاضافة فالمراد بالدرر هنا المسائل المتعلقة بالتحقيق
خالية عن العبارات المدحوضة اى المعيبة والدحض العيب

حالية اى مشرئبة بالاستارات الى الدقايق والاسرار
المقبولة عند اولى الابصار تقويم اى تقويم ومعدل
لميزان برهان الاصول نافع صفة ولهذا ذكر فى الاصول
الى مستصفى حقايق المحصول المراد بالمحصول علم الاصول
وبالحقايق مسائله وبالمستصفى المسائل الصافية
عن شوائب الشكوك والاوهام فكان هذا الكتاب وسيلة
الى تلخيص البراهين والدلائل وتحقيق القواعد والمسائل
نظمها اى المجلة بتهذيبه اى بسبب كون ذلك النظم
مهذبا بمنقى مع الاحكام اى مع كونه محكما منقى مغن
عن التنقيح والاختصار حتى لو اقدم احد على التنقيح والايجاز
لادى الى تغييبه والفاز فحواها بغاية تبيينه اى بسبب
كمال توضيح المرام المطلب منار وهو علم الطريق لتوضيح منهاج
اى طريق كشف الاسرار يعنى انا نحواها بسبب كمال توضيح
المطالب والمقاصد علامة منصوبة فى طريق كشف الاسرار
الاصول واماره مرفوعة لارشاد سالكى صراط الدليل والاصول
وتبيينا اى المجلة معولا اى معتمدا فى تقرير الكلام وتحقيقه
على عناية الملك العلام وتوفيقه العناية تخليص الشخص عن محنة
توجهت اليه والتوفيق تهيئة الاسباب الخير وتخييب اسباب
الشر وسميناها مرقاة الوصول الى علم الاصول لكونها
وسيلة اليه شعر فمن يبتغى الباب العلا فليصل بها
فتلك الى نيل العلا خير سلم اسئل الله حال من فاعل ارتقيتها
كفاية من كنز الهداية حتى لم تحتج فى تقرير الكلام ولا احتاج
الى احد من الانام والمال الله تعالى وقاية اى حفظا للكلام الا

الدقايق جمع دقيقة وهى ضد غليظة
والتخييب ضد الايجاد فى الاشارة
على الاشياء الخفية واذ توحى
الرمز فى بعض كلام الغير وهو الوحى
وقصمه الشىء كسره والمنية والاوان
الحين

قارم

اى حفظا لاقدام العقول والفهم عن الزلل العارض
بعارضة من الوهم حتى اشتد فى تحقيق المرام ولا ارتفع
عن منهج الرشاد فى البداية والنهاية متعلق بالمذلل
والوقاية على اللفو او على الاستقرارية وقرب تمثيل الاجابة
بجيب اى سمع كذا نقل عن الانبارى فى تفسير قوله تعالى واذا
سالك عبادى عنى فانى قريب اجيب دعوة الداع اذا
دعان فلا يرد السؤال المشهور عليه لا على غيره فوكلت
وهو تفويض الامر الى الغير واليه لا الى غيره انيب ارجع
اذ غيره لا يصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اورد فى هذه
الخطبة اربعة عشر اسما من اسماء كتب الاصول وهى
التقويم والميزان والبرهان والتحصيل والاحكام والمغنى
والتنقيح والتبيين والمنار والتوضيح والمنهاج وكشف
الاسرار والتقرير والتحقيق واربعة عشر من كتب الفروع
وهى الدرر والجواهر والنافع والمستصفى والحقايق والمهذب
والكفاية والعناية والكفاية والكنز والهداية والوقاية
والبداية والنهاية بحيث لا يشوبها شائبة التكلف
ولا يجرم حولها اهمة التعسف مقدمة اى هذه مقدمة
فى تبيين حد العلم وتعيين موضوعه وغايته فان طالب
كل كثرة مضبوطة بجهة وحدة حقة ان يعرفها بها لئلا
من فوات ما يعنى وضياع وقته فيما لا يعنى ولا شك ان
انضباط مسائل العلم يحصل بتعريفه الذى يمتاز به
عند الطالب وموضوعه الذى يمتاز به فى نفسه عن سائر
المطالب والعوارض الذاتية وان جاز استناد والتعيين اليها لكنه

اختير عليها هنا لانه المشهور عند المحدثين ولانه اخلق
في تعينه فاريد بيان ما هو اخف ولما تعيس القائد فيلزمه
بان سعيد ليس مبتدا ولا افتضى المقام تقديم الاول قدمه
فقال اصول الفقه وهو لقب لهذا العلم مشهر يكون مبنى
الفقه الذي به ينال السعادة الدينية والدنيوية فقول
عن كما مركب اضافي فلا يرد بكل اعتبار تعريف قدم ابن
الحاجب اللقبي على وجه لزم منه التكرار في تعريفه وقدم
صاحب التنقيح الاضافي فلزم تقديم غير المقصود بالذات
وقدم هنا المضاف على وجه لم يلزم منه التكرار باختيار
تعريف راجح على المشهور حيث علم اي ملكة يقتدر بها على
ادكات جزئية حاصلة من ادراك القواعد مرة
بعد اخرى فلا يدخل علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل
عليهما السلام ولن شمل المكان كلها اصول وقواعد
واوراكها فيدخل العلوم المذكورة ويخرج بقوله يعرف به
لان الباء للسبب احوال الادلة والاحكام الشرعية
المنسوبة الى الشريعة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اما
انتساب الادلة فبمعنى كونها منصوبة فيها للدلالة على
الاحكام لا الموقوفة على الشرع لان القرآن الذي هو بعضها
ابهر المعجزات التي يتوقف عليها الشرع فلا يليق جعله موقوفا
على الشرع واما انتساب الاحكام فبمعنى استفادتها من تلك
الادلة من حيث انها لها اي لتلك الاحوال دخلا في اثبات
الثانية اي الاحكام بالاولى اي الادلة قوله علم كالجنس والباقي
كالفصل والمعرفة تطلق على التصور وادراك الجزئي في

والبسيط

والبسيط تصورا او تصديقا والادراك المسبوق
بالعدم والاخير هو الادراك الذي الحكم بينهما عدم وكلاد
هنا ادراك الاحوال الجزئية على وجه التصديق
والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري
وهو اعم من النظر فيه نفسه والنظر في احواله وصفاته
فيتناول المقدمات التي هي حيث اذا رتب اتم الى المطلوب
الخبري والمفرد الذي من شانه انه اذا نظر في احواله
او صل كالقائم للصانع والثاني هو المراد هنا اذ المراد بالا
دلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمراد
باحوالها اعراضها الذاتية اللاحقة بها باعتبار ادلالة
الادلة على الاحكام مطلقا او عند التعارض وباعتبار انتساب
الاحكام وبالحكم ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق باف
العباد كالفرضية والوجوب والندب والاباحة والكراهة
والحرمة والصحة والفساد والبطلان والانعقاد والنفاذ وعدمها
واللزوم وعدمها وانواع الخطاب الوضعي كالركنية والشرطية
والعلية والسببية والمانعية وبعضهم ان يعبر في الحكم
بخطاب الله تعالى في افعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او
بجعلوه غير الوجوب في الندب والاباحة والكراهة وغيرهم من
الحكم وبعضهم زاد في التعريف قيدا والوضع فاورد الخطاب
الوضعي في الحكم وبعضهم جعل الاقتضاء اعم من التصريح
فاورد به هذا الاعتبار ويدخل الاحوال فالاثبات كونها
معتبرة في كبرى الاقتراني او ملازمة الاستثنائي المتصل
للمطلوب بالفعل سواء كانت محمولات او جزئية لها او وصفا

اذا خلق

وصفاته

الاقتضاء طلب والطلب اعم من طلب الفعل جازما
وهو الايجاب ومن طلب الفعل بالجازم وهو الندب
ومن طلب ترك الفعل جازما وهو التحريم وغير جازم
طلب ترك الفعل بالجازم وهو الكراهة

قاوقيودا فيها وسواء نشات من الادلة بكونها مثبتة
للاحكام وقطعية وخلصية وعامة ومشتركة وراجحة
عند التعارض او بغير ذلك او نشات من الاحكام كاحوال
الحكم فانه يجب ان يعلم انه اي انواع من الاحكام يثبت
باي نوع من الادلة فان القياس مثلا لا يثبت الفرضية
والعلية وكاحوال المحكوم به فان بعض الافعال كالعقوبة
مثلا لا يثبت بالقياس واحوال المحكوم عليه فانها تختلف
باختلاف قوى النظر الى وجود العوارض على الاهلية وعدمها كالكبر
واللوازم والمباحث المتعلقة بانواعها من القيود والصفات
مسائل الاصول وهو المعنى بكونه معرفا للاحوال وتلخيص
المسائل الفقهية مستندة الى الادلة معينة تحتاج في استنباطها
منها الى معرفة احوال الادلة والاحكام التي لا تنحصر في عدد
يمكن من ضبطه فاحتيج الى معرفتها على وجه كلي اجمالي يرجع
اليه عند قصد الاستنباط ويسمى العلم الكفيل بتعريفها على ان الراجح
اصول الفقه هذا والمشهور في تعريفه العلم بالقواعد التي يتوصل
بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
وعدل عنه هنا لوجوه الاول ان المتبادر من القواعد وادراكها
او الملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى انما هو في علم العلم
على الاطلاق الكفيل بسوق هنا اذ لا يتوصل بها مطلقا
الى ما ذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به ضم القاعدة الكلية
الى الصغرى سهلة الحصول عند المستدل لا على الاطلاق فخرج
بالتوصل الاخير ذلك المطلوب من القوة الى الفعل وكثير من القواعد
المتعلقة بالقيود والشرائط لا يمكن وقوعها كبرى لما ينتج ذلك المطلوب
الا على القواعد

ينتج

والثاني

ظاهر جاس صحيح بعد الظن ان يثبت ان

تفاصيله

دعوى مثلا الاقتضاء امور الشارع
الصلوة واجب الشارع واجب
وكل ما امور الشارع ضمنه
ينتج فالصلوة واجب

كالقواعد ح

من هو قبله بالاجماع بعض الاحكام كما لا يخفى على
سئل عن اربعين مسئلة فاجاب في ستة وثلثين لا ادري
لجواز ان يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال
لاستدعائه زمانا او لامر اخر واراد بالنقل الثاني مطلقا
وبحالها وما عليها الاحكام ما تنتفع به او تضرر دنيوية كانت
او اخروية كالصحة والفساد والوجوب والحرمة ونحوها للظهور
ان الفقه ليس عبارة عن تصور الصلوة ونحوها والا لاخرج بقيد
بثبوتها في الواقع فكانه قال الفقه ملكة تصدق بها النفس
الانسانية بحكم كلما تنتفع بها او تضرر تصديقا ناشيا
عن الدليل فخرج بقيد النفس علم الله تعالى ومعرفة جبرئيل عليه السلام
وبارادة الملكة علم رسول الله عليه السلام والمقلد ومن يأخذ
الحكم من النص بحد العلم بالقوة بلا ملكة الاستنباط ثم لما كان
هذا التعريف متنا ولا للاعتقاديات والوجدانيات وكان المقصود
هنا تعريف المأخوذة في اصول الفقه زيد قيد عدم فخرج بعلم الكلام
والتصوف اي علم الكلام وعلم الاخلاق ومن لم يرد ذلك
القيد كالامام فهو اراد بالشمول لها كونها من الفقه عند حتى
سمي الكلام فقها اكبر فان قيل لم يخرج الوجدانيات بتقييد الحكم
بكونها عن دليل قلت لا اراد بالوجدانيات كما اخرنا اليه ايجابها
من الوجوب ونحوه وهو يتدارك بالدليل لانه يتوقف في الواقع حتى يحصل
بالوجدان فتستغني عن البرهان فان قيل لا يبحث الا في الكلام عن الاحكام
الا على الندرة مثلا ان معرفة الله واجبة والنظر فيها واجب فكيف
يشمله التعريف قلنا المراد من معرفة الله معرفة ذاته من حيث
وجوده ووحدانيته ومعرفة صفاته وافعاله فالواجب معرفة بعالم

هكذا

هكذا ان وهذا الواجب مطلق يتوقف على معرفة احوال العالم
من الجواهر والاعراض والامور التي تدرك بينها على التفاوت
الاسدي وما يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب فيعتبر
في جميع مسائل الالهيات والنبوات والاعراض والجواهر
والامور العامة وجوب اعتقاد وان لم يبرهن به وهذا هو
السر في جعل مباحث العلم والنظر من مسائل الكلام هكذا ينبغي
ان يعلم هذا المقام وقيل قال الشافعية في تعريف الفقه العلم كله
كالجنس بالاحكام خرج به التصورات لان المراد بالحكم ههنا
النسبة الحكمية سواء كانت بين الاشياء نفسها او افعال المكلفين
وبين غيرها والعلم بها تصديق بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل
للظن والتقليد الشرعية اي المأخوذة على خطاب الشارع خرج به
الاحكام العقلية كالحكم بالتماثل والاضداد والحسية كالحكم بحرارة
النار والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل الاضافية اي المتعلقة
بكيفية العمل خرج به النظر الغير المتعلقة بها كوجوب الايمان ونحوه
والوجدانيات كالاخلاق فانها كانت نفسانيات لا تتعلق بالمباشرة
عن ارادتها متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه ينظر في الادلة فيعلم
منها الاحكام فخرج علم الله تعالى وعلم رسول الله عليه الصلوة والسلام
وعلم جبرئيل عليه السلام وعلم المقلد وما ذكر ضروري كون خامس
الذين فانه تلبس من الفقه عندهم عن ادلتها التفصيلية خرج به
الاصول كالعلم بوجوب الصلوة والخلاف كالعلم عن المقتضي
والمانع فما ذكر مثلا خارج عن مباديء الفقه شارع في مبادي الاصول
فقال الاصل ههنا ما يبتنى على بناء المجهول يقال ابنيت الدار
بمعنى بنيتها على غيرها ابتناء حسبما بنا البناء على الاساس

او عقليا كابتناء المعلول على العلة والمدلول على الدليل ونحو
ذلك فيلزم ما ذكرناه هو معناه اللغوي وينقل في العرف اصطلاح
الى الدليل كما نقل الى الراجح والقاعدة الكلية على المستصفى والمختار
عند المحققين عدمه اي النقل لوجهين الاول انه خلاف
الاصل والضرورة تبيح الابتناء كما يشمل الحسي يشمل
العقلي فيحمل على المعنى اللغوي الشامل ويقيد بالعقلي الاتي
الى الفقه الذي هو معنى عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه
ولا معنى لمبتنى العلم الا دليله والمتوقف عليه الثاني اصول
الفقه اذا جعل لقبا يكون منقولا فاذا حمل على الاول لا يكون
فيه الا نقل واحد وهو نقل العلم واذا حمل الى الثاني
يكون فيه نقلان نقل الالة ونقل الالم ونقلا احدا الاصل
بقدر الامكان هو الاصل فرعا فرع عن تعريف اصول الفقه
شرع في تعيين موضوعه فقال وموضوعه اي الذي من شأنه ان يعلم
ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اي احواله التي تلحقه لذاته او
لجزئه المساوي له او الخارج المساوي له في الصدق او في الوجود فان
المباين للشيء اذا قام به مساويه في الوجود ووجد له
عارض قد عرض لحقيقة كلي الموضوع يوصف به ايضا كان
ذلك العارض من الاحوال المطلوبة في ذلك العلم الاول كالكلام
للانسان فانه كلي من جزئيه داخل فيه والثاني كاد ذاك الانسان
الغريبة لجزئه الناطق والثالث كالضحك له بالقوة والكاتب
كالقوة الجسم بالتسطح الحيواني في الصدق والمساوي له في الوجود
وكلوى ذلك اعراض غريبة لا يبحث عنها في العلم والمراد بالبحث
عنها حملها على موضوع العلم اما مطلقا نحو الدليل السمعي يثبت الحكم

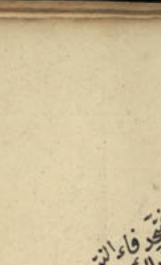
الشرعي او مقيدا بعرض ذاتي نحو الدليل المجمل اما او يفيد
الظن او على نوع الموضوع اما مطلقا نحو الامر يفيد الوجوب
او مقيدا نحو الامر المقارن بقرينة يفيد الاباحة او على
عرض ذاتي له اما مطلقا نحو الخاص يوجب الحكم قطعا او مقيدا
نحو الخاص المأول يفيد الظن او على نوعه اما مطلقا نحو المطلق
يوجب الحكم مطلقا او مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب
حمله على المقيد يوجب الحكم مقيدا او على هذا القياس في السنة
والاجماع والقياس اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف
في موضوع الاصول فقيل انه الادلة والاجتهاد والترجيح
وقال الامام حجة الاسلام في معيار العلوم موضوع الاحكام
من حيث ثبوتها بالادلة وقال صاحب الاحكام انه الادلة
من حيث يستنبط عنها الاحكام واختاره المتأخرون
لان تعدد الموضوع منعه بعض الائمة وعند المجوزين
الاصل عدمه وتقليل الخلاف الاصل بقدر الامكان هذا الاصل
وقد امكن لان احوال الاحكام من حيث الثبوت راجعة
الى احوال الادلة من حيث الاثبات ولم يمكن لان الادلة
هي السابقة في الاعتبار ولحق ان الادلة السمعية لا الادلة
بل من حيث يثبت بها الاحكام الشرعية والاحكام الشرعية
لا مطلقا بل من حيث يثبت بها الاحكام بالادلة السمعية
لما اختاره صاحب الاحكام خصصه بالرد لكونه اقوى
الوجوه المذكورة وانما قلنا ان الحق ذلك لان موضوع
العلم انما يجوز تعدده اذا كان البحث عنه اي رجع محمولات
المسائل والعرض الذاتي في الحقيقة اضافة مخصوصة بان يكون
بين الشيئين

عند التعارض

تقليل

العوارض التي لها دخل في البحوث عنه راجعة في الحقيقة
اليه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها عن الآخر
في موضوعه كالمضافين وذلك لان حقيقة العلم انما
هي المسائل فاتحاد العلم أو اختلافه انما هو باتحادها واختلافها
فربما ذكر انها اذا تركبت من جزئين من موضوعات موجبها
موضوع العلم ومحمولات من عوارضه العرض الذاتي للموضوع كان
المعتبر في اتحاد كل من الجزئين بحسب تناسب التمام وعدم
اختلافه الا بحسب عدم تعدده واختلافه واحدهما
لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف تعدد
وذلك مما لا يخفى ثم ان المحمولين اذا كانت راجعة الى الامر
المخصوص يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والا
فلا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتحد العلم اما انها
اذا رجعت الى قيد الاضافة يتعدد الموضوع فلان الاعراض
اللازمة لاحد المضافين لا تغايرت لاعراض اللازمة للمضاف
الآخر بالنوع تغاير اللازم والملزوم بالضرورة فلان جميع
احديهما الى الاخرى بالتمام وبالكل كما قيل في احوال الاحكام انها
راجعة الى احوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح
وما سبق من سبق الادلة وقيل في الاعتبار يرد عليه
ان الاحكام كونها مقصودة بالاثبات سابقة بالاعتبار
فلا ترجيح واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان احدهما اخذ
الفصل الداخل في حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه
لما اخذ بالجنس وكان جامعا بين الموضوعين لكونه
اضافة واحدة بينهما اخذ كل من الجزئين اما الكلي فقط

ولما الموضوع



ولما الموضوع فلان المراد بالاتحاد التناسب التام
وبالاختلاف عدمه لا بحيثية تعدده ولا شك ان الاضافة
الجامعة بينهما توجب تناسبهما المنافي للاختلاف فاذا
اتحد احد المسائل فيتحد العلم ضرورة ولما تعدد الموضوع
على انتفاء ذلك التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما ان يتعدد
بالاشتراك فيلزم تركبها في جامع ذاتي او عرضي الاول
باطل بالاجماع وكذا الثاني والثالث عند المحققين اما
الثاني فلان الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي كان
الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا في
الشفاء ان الدلالات المبحوث عنها في الهندسة
من التثليث والتربيع والتخميس والتسديس ونحوها
لما كانت لامور تخيلية والمقدار المطلق الذي هو موضوع
الهندسة معنى جنسي بعيد عن الخيال وادراك الامور
التخيلية للمعنى الجنسي البعيد عن الخيال في غاية الاشكال
وعلى الجملة البراهين على طرق المنوعيات بناء على ان
اقرب الجنس التخيل السهل على البال اقاموا انواع موضوع
الهندسة مقام موضوعها وقالوا هو مؤخر الخط والسطح
والجسم التعليمي نسبهما لا من الاستدلال واما الثالث
فلان الاشتراك في العرض المطلق لا يكفي في الاتحاد والا
لاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعها قابلا للكم
والمقدار المشتركين في العرضية والاشتراك في العرض الخاص
بنوع كالصحة الخاصة ببدن الانسان مثلا لا يشترط
والاطلاع قبل البحث في التطبيب الطب عن احوال الادوية

والاغذية ونحو ذلك لانها لانتشار البدن فيها
بالذات الى الانسان بها واعتبار ما بينهما لا يفيد الانضباط
لافتقاره الى ان يتحد جميع العلوم العربية الباحثة
عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ
في كون البحث عن احوالها والنظر فيها لاعتراض نوع خطأ
في اللفظ واما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع على
انتفاء ذلك التقدير فلان تعدده مع عين اختلاف
الموجب لاختلاف الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد
الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية و
قد تقرر في موضعه ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع
الى الامر الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع
فكيف اذا تعدد هذا تحقيق كلام صاحب التنقيح عجل
يندفع عنه اعتراضات الشلوبين كما لا يخفى على مثلك
منصف وبالتجنب عن التعسف متصف ثم لما فرغ
عن تعيين الموضوع شرع في تعيين الفائدة فقال و
فائدته كل حكمة ومصلحة تترتب على فعل تنتهي غاية
من حيث انها على طرق الفعل ونهايته وفائدة من حيث
ترتبها عليه والمراد العرض ويسمى علة غائية ايضا
فهو لاجله اقدام الفاعل على فعله والعلة لعليته فلا يجب
في افعال الله تعالى لاستلزام استكماله بالغير لان فاعليته
تكاد تكون معلولة لذلك الغرض اذا عرفت هذا فاعلم ان
فائدة الاصول وغايته معرفة الاحكام الربانية
عن طريقها التي نيل الجزيات على وجهها السعادة الدينية والدنيوية

وذلك

وذلك لان هذا العلم هو المتكفل ببيان جهات دلالة
الادلة على الاحكام عن جهة يستلزم الدليل المطلوب الوقوف
والاحكام للعالم وبيان شرائط افادة تمامها والامور المتنوعة
في تلك الافادة واجبا لاولهذا احتيج الى علم آخر يبحث
عن خصوصيات الاحكام المستفادة عن الادلة
التفصيلية فاختصر اي اذا كان بحث الاصول الادلة
والاحكام اختصر المقصود اي في الفن او من الكتاب لا المقصود في الفن
اي الكتاب لان الاقل هو الغاية والاوجه لاختصارها
فيما ذكر والثاني بيانا والمقدمة في مقصدين لبيان
احوال الادلة والاحكام وخاتمة لبيان احوال المجتهد
وما يتعلق به المقصد الاول في بيان احوال الادلة
الادلة اربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس
وجه الضبط ان الدليل اما وحي او غيره والوحي اما متلو
فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان فهو المجتهد
في عصر فالاجماع والا فالقياس وانما شرع في قولنا
فلنعنه بالكتاب والسنة والعرف والتعامل بالاجماع
والاستصحاب والتحري عمل باحد الاربعة والعمل بالظاهر
اولا ظاهر عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط عمل
بقول عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك والورع
لتطييب القلب عمل بالسنة اولا جماع وآثار الصحابة
وكبار التابعين بشهرة الحديث او بقول عليه السلام
اصحابي كالنجوم بايتهم اقتديتم اهتديتم وقول عليه
الصلوة والسلام خير القرون قرني الذين انا فيهم

فخر الذي يلي منهم طويرة وهو الحصن الاول الذي في الاية بترتيب
على اربعة اركان لبيان اصول الاية الاربعة الركن الاول في بيان حال
الكتاب وقد مطلق شرقه وافتقار الباقي اليه اعلم ان كلا من
الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على الكل الكلي
المشترك بينه وبين كل جزء منه يدل على المعنى لات
بعضهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء فاحتيج الى
تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما
فاعتبر بعضهم الاعجاز والانزال على الرسول والكتابة
في المصاحف والنقل بالتواتر قصدا الى زيادة التوضيح
وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا
من الاول لتحقق القرآنية دونهما في زمن النبي صلى الله عليه
وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان الف تعريفه
لمن اريد ذكره زمن النبوة والكتابة والنقل بالنسبة اليهم
من ايس اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بين
ليس شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها
كما بين في موضعه واقتصر بعضهم على النقل من المصاحف
تواتر لانه يميز القرآن عن جميع ما عداه واورد عليه انه
ان خصص بالكل لا يوافق غرض الاصولي وان ابقي على عمومه
يدخل فيه الحرف والكلمة ولا يبقى قرآنا في العرف وان خص
بكلا بالكلام التام خرج عنه مركب ليس بتام مع انه قرآن
شرعا حتى عرف عليه احكام القرآن واقول اريد بعض منه
دال على المعنى فيخرج حروف المباني ويدخل الكلمة ولا بد من
دخولها لان بحث الاصولي عن احوال الكتاب والسنة وغيرها

ليس

ليس الامر حيث كونها دليلا شرعا والدليل عندهم
ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري و
بالجملة ما يشمل علم وجه الادلة كالعالم للصانع
وهو هنا فقد يكون كلمة او كلمتين فصاعدا ولهذا
بحثوا عن احوال الخاص والعام والمشترك والمجمل والمبين
والمجاز والامر والنهي والمطلق والمقيد ومفهوم المعاني
وغير ذلك مما ذكر في المفردات وجعلوا من اقسام النظم
الذي هو عبارة عن الكتاب ولان بعض الاسماء من
كلمات القرآن اية كالمدهامتان وكذا بعض الحروف عند
البعض نحو ق وص ون كما صرح به في كتب الفقه
وان كان في كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت
حروفا في الكتابة كالسماء في العبارة كما صرح به صاحب
الكشاف فلا مدخل لعد على ما ذكرناه لدخول البحث والتفهيم
ولا عدة الكلمة آية نعم لا يعطى حكم القرآن كل كلمة وكلمتين
فصاعدا ما لم يبلغ حد الاية عند الاكثر الفقهاء من حرمة
مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم شرعي
لكن ذلك امر آخر متعلق بنظر الفقيه لا الاصولي ويدل
على صحة ما قررناه ان كلا الامام شمس الائمة السرخسي
بعدما وافق الفقهاء في كتبه الفقهية قال في اصوله ان ما ورد من الآية والآية القصيرة بشملان الكلمة
والتحقيق المقام ان كل كلمة من القرآن وقرآن حقيقة لاحكما وهو قرآن يثبت به
ولا عرفا وكذا كل قصيرة قرآن حقيقة وحكما لا عرفا كما العلم قطعا
فاعتبر الاصوليون الاول والامام الثاني في المشهور
ليتون

والاما ما الثالث هذا غاية تحقق المقام بعون ملك
العلام هذا وقد اختير ههنا تعريف يوافق الغرض
ويخرج عنه الحروف ويدخل الكلمة فقيل وهو اي الكتاب
المراد في القرآن في العرف النظم وهو اللفظ الموضوع لمعنى
مفرد كان او مركبا فالترتيب للحروف والكلمات المعتبر فيه
الاستقامة اللطبعية كيف لا يكون لمعنى وانما هو على حرف
واحد كشيء ومطلوب والعبرة في التسمية بالكثير
الغالب المنزل خرج به النظم الغير المنزل كالاحاديث الآتية
والتورية لان المراد بالمنزل المنزل باذن جامله وهو جبريل
عليه السلام على رسولنا محمد عليه الصلوة والسلام خرج به النظم
المنزل على الغير المنقول عنه تواترا خرج به جميع ما روي
القرآن من منسوخ التلاوة كما روي انه نقلت بطريق الشهرة
كما اختص مصحف ابن مسعود رضي الله عنه بتخصيص ثلثة ايام
متتابعات او الاحاد كما اختص مصحف ابي بن كعب
نحو فعدة ايام اخر متتابعات وله اي الكتاب مباحث
مختصة به غير مشتركة بينه وبين ما عداه ومباحث مشتركة
بينه وبين السنة اما المباحث الخاصة فهي المنقول
بالتواتر سواء نقل بطريق الشهرة او الاحاد ليدخل
لانه مما يتوقف الدفاع على نقله لتضمنه التحدي والاعجاز وكونه
اصل سائر الادلة والعادة تقتضي بتواتر ما هو كذلك
فالمراد بقول متواتر علم انه ليس قرآنا قطعا فهو اي المروي
المنقول بلا تواتر قرآنا ظهرت النقل شرط في كون المنقول
قرآنا لكنهم اختلفوا فقيل يشترط التواتر مطلقا

لواء

سواء كان في جوهر الكلمة او في هيئته وقيل يشترط
التواتر في الجوهر لا في الهيئة اعلم ان القرآن السبع
منها ما يختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى
بجوهر اللفظ نحو مالك وملك ومنها ما لا يختلف
به وهو المسمى بالهيئة وقيل الاداء كالامالة وتخفيف
الهمزة والتفخيم ونحوها فقيل كلها متواترة لانها
لو لم تكن متواترة لزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر
والالزم باطل وقيل كلها مشهورة واختاره صاحب
البدايع وظاهره مشكل وفصل بعضهم فقال ما هو
من الهيئة متواتر وما من قبيل الاداء لا يشترط فيه التواتر
لانه انما يشترط فيما لا بعد كون بعضا من القرآن كالحرف
والكلمة واما الهيئة المخصصة فليست كذلك فلا يشترط
تواترها واختاره ابن الحاجب وكثير المحققين فا
فالشاذ اذا كان النقل بالتواتر شرطا فيكون المنقول
قرآنا ظهر ان ما نقل بطريق الشهرة او الاحاد
لا يعطى على البناء المعمول لحكم القرآن من الكفار جاحده
وجواز قراءته في الصلوة وعدم جواز مس محدث وطهر
وافادة الحكم القطعي وخوف الزيادة ونحو ذلك مما يثبت
اي مما نقل عنه عليه السلام بطريق الشهرة من الشاذ
لا بالاحاد لانه لا يخلو من ان يكون قرآنا او خبرا
وردت به الكتاب فالحق به فان غير الخبر الواحد كذلك
لا يحتمله وعلى التقديرين يجب العمل به فان قيل
وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته فما وجه اشتراطها

هرنا وايضا الدعوى جواز العمل فالدليل افاد الوجوب
ولا مطابقة بينهما قلنا هو الاقل او المراد بالعمل
هرنا ما يؤدى الى الزيادة على النص وهو نسخ الاجزء
بخبر الواحد وعن الثانى ان الوجوب يستلزم الجواز
وافادة الملزوم افادة اللازم وانما كان نزاع الخصم
فى الجواز عبثا وقال الشافعى لا يجوز العمل به مطلقا
لانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لو نقل
خبرا وهو شرط صحة العمل حتى قال الآمدى اجمع المسلمون
على ان كل خبر لم يصح كونه خبرا من النبى صلى الله عليه وسلم
ليس بحجة ولا عبرة بكلام هو غيرها واجيب بمنع اشتراط
ذلك النقل ومنع انعقاد الاجماع عليه ذكرنا ما ورد هرنا
اشكال وهو ان القرآن لو وجب تواتره وقطع بكونه غير
المتواتر غير قرآن لكن زعت احدى الطائفتين من المالكية
والشافعية الاخرى فى بسم الله الرحمن الرحيم الواقع فى اوائل
السورة والآن منتف لما الملازمة فلانه ان تواتر فاكاره
نفى لقرآنيته ما كونه قرآنا ضرورة والا فالقول به اثبات
القرآنية بلا علم كونه قرآنا ضروريا وانتفاء اللازم فلانه
لو وقع نقله والاجماع على عدم الاكفار اذا دار به فقال
وقوة الشبهة اراد بالشبهة ما يشبه الدليل وليس به
ولو فى اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فسادها حيث لا يطلع عليه الا
بامعان النظر حتى يعد به صاحبها ما قالا فى بسملة اى قوة
الشبهة الحاصلة فى بسملة الرحمن الرحيم الواقع فى اوائل
السورة احتراز عن البسملة فى اثناء سورة النمل مثلا

تمت

حكاية ابن سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فانه بعض آية
بالاتفاق حتى بكفر جاحده تمنع الاكفار المشهور التكفير
الاكفار اصح واقصح من الطرفين اى طرفى الشائعة والمالكية
فان الفرقة الاولى قائلون بقرآنية والثانية ينفونها والما
الحقيقة والمشهور من قدمائهم انه ليس بقرآن الثانى متأخرهم
ذهبوا الى التصحيح من مذهب ابى حنيفة انه آية وقرآن من
القرآن انزلت للفصل والتبرك بين السور وتخصيص الجواب
ان الاكفار انما يصح لو احد يقوم فى كل من الطرفين شبهة قوية
بالمعنى المذكور بحيث يخرج ذلك الطرف من حد الوضوح الى حد
الاشكال حتى يعد صاحب كل منهما ماقولا عند الاحرونا قامت
هرنا فلا اشكال ومما يوضح انا قد ذكرنا الجحد المصرح به
بكونه تعالى جسما متصفا بصفات الاجسام دون المتبرئين
بل الملكية لانا شبهة الاولى من الضعف بحيث لا يخفى فسادها
على من له ادنى مسكة غاية فى الثانية وهذا تحقيق ما قال المحقق
عضد الملة والدين فى شرح مختصر ابن الحاجب والجواب لانم ان
الملازمة وانما يصح لو كان كل من الطرفين لا يقوم فيه شبهة قوية
تخرج عن حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قوى عند كل فرقة
الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم الاكفار وبه يندفع ما قيل اذا قيل
شكا او نفيا فلا يبقى للطرف الآخر قطعيا قلنا هو قوية عند
من تمسك بها واما عند المنصف فمن الضعف بحيث لا يفيد
شيئا نذكر قبيل هذا ولكن كلام الشارح صريح فى انه قد قوى
عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر واما المباحث المشتركة

بين الكتابة والسنة فهرانة اى الكتابة هرنا اسم للنظم
المجرد من اعتبار المعنى واللفظ المجرد عن اعتبار اللفظ
وذلك الكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت
والآفة لان الشىء منها لا يلابر غرض الاصولى ولا
لمجموع النظم والمعنى لان كونه عربيا مكتوبا فى المصاحف
منقولا بالتواتر ليس صفة للمجموع وايضا الاعجاز
يتعلق بالبلاغة ولا يوصف بها الا اللفظ باعتبار
افادة المعنى فظهر ان اسم للنظم الدال على المعنى واما
قول الشارح انه اسم للنظم والمعنى جميعا فلدفع التوهم
الناشئ من قول ابى حنيفة بجواز القراءة بالفارسية فى
الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة فاورد قيل القول
بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه ايضا قلنا نعم الا انه لما شاع
بعدم كون المعنى ركنا اصليا فى القرآن عند ابى حنيفة والمقصود
تزييف كلامه فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار
النظم فى القرآن وهو عينه على الحقيقة او جزؤه على التسامح
وعدم صدق الحد عن النظم المنزل على جميع كونه جامعا كما كان
والا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن فى الصلوة اذ النظم غير
لانا نمنع قلنا نختار الاول وانما يلزم الدور اذا اعتبر
للنظم خلف وليس كذلك فان الامام اقام العبادة الفارسية مقام
النظم المنقول فجعل النظم مرعيا تقديرا وان لم يكن تحقيقا او
الثانى وهو ان يلتزم عدم فرضية قراءة القرآن فى الصلوة قلنا لانم
ان جواز ها متعلق بقراءة القرآن المجرد بل هو متعلق بمعناه
والامام جعل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى

دون اللفظ

دون اللفظ لدليل لاح له قال الامام فى الكلام فى شرح
المبسوط ان نوح ابن مريروى رجوع ابى حنيفة الى
قولهما قال وهو الصحيح والمراد النظم الدال على المعنى اربعة
اقسام باربع اعتبارات فان علمائنا اختاروا فى
النظم تقسيما يعم نظره ويحسن تخريجه اما الاول فلان المفرد
المفرد والمركب كما سيأتى واما الثانى فلاحاطة الاعتبار
من اول وضع الواضع الى آخر فهم السامع فان اداء المعنى
باللفظ الجارى على قانون الوضع يستدعى وضع الواضع
فرد الدلالة اى كونه بحيث يتفهم منه المعنى عند الاستعمال فيه
ثم فهم المعنى باللفظ بتلك الاعتبارات الاربع اربعة اقسام
بحسب احوال نرجع الى معرفة الاحكام الشرعية فان
الاصولى لا يبحث عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال
اقسامه التى لها مدخل فى افادة تلك الاقسام الاحكام
الشرعية وتلك الاحوال تنحصر بحكم الاستقراء كما عرفت
فى احوال اربعة اقسام وهذا هو مراد فخر الاسلام بقوله
فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لا ما قال الشراح انه احترز
عما لم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال
وغيرها لان فى التعرض لما يجب تركه وترك التعرض لما يجب
ذكره اما الاول فلوجود اقسام التقسيمات فى القصص
وغيرها واما الثانى فلان فيه ذكر مجرد الاقسام تعرضا
للموضوع وهو لا يكفى بل يجب التعرض للاعراض الذاتية
ايضا لان النافع فى معرفة الاحكام الشرع علم الاصول وهو
انما يحصل بهما لا بالموضوع فقط ولا تعرض لها الا بما ذكرناه

فذان كلا من تلك الاقسام الاربعة بنقسم الى اربعة اقسام
بالبحث نقسيمات الثاني فانه ممكن كما سيأتي الاول
حاصل باعتبار وضعه اي اللفظ له اي للمعنى قيده لان السابق
في الاعتبار انما هو الوضع والباقي متفرع عليه وهو اي الاول والمراد
الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة لان اللفظ اما
كان موضوعا لواحد حقيقي او اعتباري على الانفراد فهو الخاص
وان كان اللفظ موضوعا لمعنى واحد شامل لاثنين او اكثر محصورة
مستغرقا فهو العام وان كان موضوعا للكثير بوضع كثير
فهو المشترك وان كان موضوعا للكثير غير محصورة بوضع واحد
بلا استغراق فهو الجنس المنكر او رده بدل الماثل لان الاطلاق المأخوذ
ليس باعتبار الوضع وان بقي تناوله الوضع وما اضيف الحكم الى
الصيغة لان المعدود من اقسام الوضع ليس مطلق الماثل
بل المشترك الذي يتحقق بعض معانيه بالتأمل وفي نسخ
الصيغة وملاحظة الوضع كما ان قيل القرء في قوله ثلاثة قروء
بمعنى الحيض لا الاطهار لان هذه الصيغة بدل بالوضع على الاجتماع
وهو مناسب الحيض لا الطهر بل لتكلف فيه وضرورة في اعتبار
البدل المنكر لاستقلاله بالوضع وعدم اندراجه في سائر الاقسام
ثم المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي فيدخل في العام المنكرة المنفية
لان لها وضعا نوعيا وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى التعاقد
ممنوع لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لانها في ذلك وبالكثرة مقابل الوحدة
فيشمل العشرين فصاعدا وكون الافراد غير محصورة ان لا يكون
في اللفظ دلالة على انحصار في عدد معين فيدخل في العام المتواتر
وعلى التقسيم الثاني حاصل باعتبار دلالته اي اللفظ عليه اي المعنى فهو اصل التقسيم

الوضعي

الحاصل

الحاصل باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى
مقدم على الاستعمال فما يتعلق به يجب ان يقدم على ما يتعلق
بالاستعمال وضوحا وخفاء اي من جهتهما وهو اي الثاني
والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم ثمانية اربعة
باعتبار الوضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد يظن ان ذكر
الاربعة الاخيرة لبيان الاول اذ بضدها تتبين الاشياء
وليس كذلك بل لان لها احكاما خاصة بها كما سنبين في موضعها
ان شاء الله تعالى نفع هذا المتشابه من هذا الاقسام كلام آت
في موضعه ان شاء الله تعالى ووجه انضباط اللفظ ان ظهر
معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا الثاني ان كان محكما
فان ظهر معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان
لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم وان خفي
معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو المجمل او لها فالمشكل
فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان بيانه مرجوا
فهو المجمل والا فهو المتشابه التقسيم الثالث حاصل باعتبار
استعمال اي اللفظ فيه اي المعنى وهو اي الثالث والمراد اقسامه
اربعة كالاول لان اللفظ ان استعمل فيما وضع له فهو الحقيقة
والا فهو المجاز وكل منهما ان ظهر مراده فهو الصريح وان لم يظهر
فهو الكناية التقسيم الرابع باعتبار الوضع ايضا اي اللفظ عليه
اي المعنى وهو ايضا اربعة لان اللفظ ان دل على المعنى بالنظم
فان كان مسوقا له فهو الدال بعبارة والا فهو الدال باشارة
وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالموضع لغة فهو الدال
بدلالة والا فهو الدال باقتضائه والعودة في جميع ذلك الاستقراء

الاستقصاء تقصيل بايراد

وما ذكر وجه ضبط يقلل ويسهل الاستقراء فان قيل من
الاقسام التباين والاختلاف وبعض هذه الاقسام
يصدق على بعض فلا يلزم في كل تقسيم تباين المقسم بل الاقسام
بل يكفي التقابل بينها ولو بالجهتيات والاعتباريات
لانا في التقسيمات المتعددة المختلفة كما في هذا المقام وتقسيم
الكلمة الى المعرب والمبني واخرى الى المعرفة والنكرة مع التداخل بينهما
وبعد اي بعد هذه الاقسام امور لم يقل باقسام لانها
لا تصلح للاقسامية للفظ كما لا يخفى تشمل الكل اي تعتبر
في كل واحد من الاقسام السابقة وهي ايضا اربعة الاولى معرفة
ما اخذ فيها اي معانيها الوضعية التي اخذت هي منها كالخاص
والعام وغيره مثلا فانه يعلم مما اخوذ من مفهوم اختص فلان
بكذا اي تفرد واحد بقيد من لهذا الامر لغة جدا وفي نظر الاصولي
مع كونه مستقصى في المطولات والثانية معرفة معانيها اي
حقايقها الشرعية وسيعرفها الاصطلاحية والثالث معرفة ترتيبها
اي تقديم بعضها على البعض عند التعارض والرابعة معرفة احكامها
اي الاثار الثابتة بها من اثبات قطعا او ظنا او نفي ذلك فاذا
ضربت هذه الاربعة في الاقسام العشرين يبلغ الاعتبارات
الثمانين وبعضهم قد امعن النظر فادعى انها اربعمائة وثمانية
وستين وذلك لان اقسام النظم اربعة منها مختص بالمفرد
وهي اقسام الوضع وثمانية منها مختصة بالمركب وهي اقسام
النظم وطفاء واربعة منها مشتركة بينهما وهي اقسام
الاستعمال والمشتركة بينهما تعتبر في الاقسام الاثنى
عشر فتصير الاقسام ثمانية واربعين ثم استفادة الاحكام

الشرعية

الاحكام المترتبة على كل واحد منها اما بالعبارة او الاشارة
او الدلالة او الاقتضاء فهذه معتبرة في كل واحد من الثمانية
والاربعين فتصير اربعمائة واثنين وتسعين قسما
وقد ظهر احد منها الاعتبارات الاربع الاخيرة فتصير المبلغ
سبعمائة وتسعة وستين واما الخاص فهذا شروع في تفصيل
الاقسام فلفظ وضع خرج به الالفاظ الغير الموضوعة وان
دلت عقلا لمعنى واحد حقيقي او اعتباري فيدخل فيه اسما
العدد ويخرج به المشترك دون العام على الانفراد اي عند المشاركة
بين الافراد المحدودة فانه لجنس فيدخل في التثنية وفي الجمع
والمراد بالمشترك لفظا وخرج العام والجمع المنكر فينطبق
الحد على المحدود وهو اي ذلك المعنى في الاسم قيد به لان التعيين
والنوعية والجنسية لا تتأتى في الفعل والحرف عين اي معين
مشخص لا يقبل الاشتراك اصلا كزيد فان معناه جزئي
حقيقي او ذلك المعنى نوع اي مشترك بين الافراد في الجملة
كرجل فانه اورد مثالين اشارة الى الاسماء العدد ومن الواحد بالنوع
او خذ ذلك المعنى جنسا ان كثر شيوعه بالنسبة الى النوع كما
نسان فانه اكثر شيوعا من الرجل وهذه الاطلاقات
على اصطلاح الشرع دون الفلاسفة وانما اختار هذا الترتيب مخالفا
للقوم لان المتكلم للخاص كالابيض وحكمه اي قرر الخاص الثابت به
انه اي الخاص من حيث هو هو قطع النظر عن الامور الخارجية
فانه قد يكون بحيث العوارض خفيا بحسب الظنية بقيد معلوم قطعا
اي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل وسيأتي تمام توضيحه
او المحتمل وهو اراده الغير لا الاحتمال بمعنى اللفظ لان يراد به الغير

الخاص والعام دليل في اللفظ دلالة على الافراد وان

ما يكون افراده مختلفة في الحكم

لانه باق حتى لو انقطع ايضا يصير اللفظ مفسرا فالقطع
يجتمع مع هذا الاحتمال الاحتمال او بيان تفسير لانه اما الانبات
الظهور وهو حقيقة اولازالة للقفاء وهو لازمه وكلاهما
باطل لان الخاص بين الثابت فيودي الى اثبات او ازالة المزال
فان قيل الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه قلنا
الخاص من حيث هو خاص لا يكون مبهما وانما الابهام عن العوارض
فنشأ الشبهة الغفلة عن قيد الخيشة ثم لما ذكر قطعيت الخاص
اما ان يوقع فقال ولذا اى لافادة الخاص مدلوله قطعا حمل
الخلع طلاقا لانه سنعرف ان المذكور في آية الخلع
الطلاق وانما علم اعتباره في ذكر افتدائها بطريق بيان
الضرورة فبعد ما اعتبر باى طريق كان يفيد مدلوله قطعا
لكونه خاصا فلا يكون بمعنى الفسخ كما روى عن الشافعي لان
فيه ابطالا لاهل الخاص فاذا ظهر كونه من هذا الباب فالاعتذار
عن ذكر باد كونه من هذا الباب ليس بظاهر ليس بظاهر ولذا
ايضا صح طلاق المختلعة اى ايقاع صريح الطلاق على المرأة
بعد الخلع وذلك لان الله تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين
بقوله الطلاق مرتان ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم
الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به
اى لا اثم على الزوج فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به
نفسها وفي تخصيص فعلها في الاقتداء بعد جمعهما في ان لا نفيهما
تقرير لحمل الزوج على المسيء وهو الطلاق لانه يختص بالاقتداء
الا بذلك الفعل كما كان هينيا النوعية اعني مال وبدونه ثم قال
فان طلقها بعد المرتين سواء كانتا بمال او لا فكانه قال فان طلقها

اى بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما بالخلع فدل
على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بوجوب الفاء في تعليق القاء
باول الكلام يجعل الخلع فسخا وذكره اعتراضا كما ذهب اليه
الشافعي فترك العمل بموجب الفاء وهو التعقيب ولذا ايضا وجب
على الزوج مهر المثل بالعقد الصحيح بلا تسمية المهر وفي المغرب
بكسر الواو وهي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر
او على ان لا مهر لها الا التي رضيت نفسها بالامهر لانها لا تكون
محل الطلاق لفساد نكاحها عند الشافعي غير ان الاولى فان
نكاحها صحيح بالاتفاق وانما الخلاف في وجوب المهر وهو الدخول
عنده ومجرد العقد عندنا الى قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان
تبتغوا باموالكم فان الباء خاص معناه الالصاق فيدل
قطعا على اشتراط انفكاك الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال فالقول
بالانفكاك كما ذهب اليه الشافعي ابطال لعمل الخاص فاعدل عن
تقرير الكلام وهو ان يجعل الابتغاء لفظ خاص لان الذي يطلق في
المفهوم ليس هو الابتغاء بدليل اقتران المال والتصاقه به وههنا
اعتاد الاموال الابتغاء ورد مطلقا عن الالصاق بالمال في قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم والمطلقات عندنا الا يحمل على المقيد الثاني اثبات
ابطال موجب الخاص بين لكم ايضا لانكم قيدتم وجوب المهر بالدخول
او الخلوة فلم يلصق بمحل الا بالعقد فيبطل الثاني اذ محصل
الاستدلال هو ان الله تعالى اجمل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال
فتخصيص هذا الابتغاء المتصف بالمال الصحيح بالذكر لا يكون الا لحكم
لئلا يلزم نفي الاصل عن الاول وهو الابتغاء المطلق عن الالصاق بالمال
اذ الاصل عدم الزيادة وهو ظاهر والحمد لله على ما يسر وله الحمد

وعن الثاني انا لا نقيد وجوب المهر باذكر بل الوجوب متحقق
قبله بالعقد وانما العقد به تقرر في الذمة وهو غير الوجوب
وعن الثالث ان قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء لم
يمسسوهن او تفرضوا لهن فريضة دل على تحقق الطلاق بدون
التسمية فرض المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعي فاذا صح
النكاح بدون تسمية المهر وجب اذ يعمل الآية التي نحن فيها على ما
حملناها عليه ولذا ايضا ابطل تاويل القرء بمعنى قرء بفتح القاف
وضمها والاول افصح بالاطهار دون الحيض في آية التربص
وهو قولنا والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وقد
اقلنا الشافعي بالاطهار فابطل موجب خاص هو ثلثة بالرأي
وذلك لان الطلاق المسنون ما يكون في الطهر والطهر الواقع فيه
الطلاق محسوب عنه فينقضي العدة ببقية ذلك الطهر ومطهرين بعده
فينقضي العدد في الثلثة لان بعض الطهر يسمى طهرا لغة لانه لا يتخلل بين الرقيين خلاف ما لو اوقعت بالحيض اذ حكمها التربص
بثلاث حيض كوامل فان قيل قد اوجبتم ثلث حيض وبعضها
فيما اذا طلقت في الحيض ووجب العدد كما يبطل بالنقصان
يبطل بالزيادة قلنا ما وجب تكميل الحيضة الاولى بشيء
من الرابعة وجب بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة
لا تجزئ كما علل الكلام في الطلاق المسنون وهو الواقع
في الطهر كما اشرنا اليه فان قيل الثاني في ثلثة قروء على ذكر
المضاف اليه فيحمل على الطهر لان الحيض مؤنث قلنا ذاك لما
بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر ثم لما فرغ مما قرع اراد ان يدفع
بعضهم اورد على الاصل فقال ومحل الزوج الثاني اعلم

اعلم ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اختلفوا في ان
الزوج الثاني هل يهدم كل ما مضى من الطلاق واحدا كان او
اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بعد الاثنين او الاثنتين فقط
او فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام ابو بكر وفي بعضهم
الى الثاني واختاره محمد والشافعي وزفر وجه الثاني ان نقول هذه
لا تثبت حلا جديدا فانه لو ثبت حلا جديدا فاما ان يثبت باطلا والملزوم مثله اما الملازمة فلانه
حكم للمبهم وهو ما لا يكون الا ثبات للحل وما بطلان اللازم
فلانه لو اثبت لم يزل الحل بقوله حتى تنكح زوجا غيره
لان حتى خاص في الغاية وآخر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات
حكم ما بعدها فالزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا
لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم عليه السلام
خالية عن الحرمات ولو سلم انها تثبته لكنه بعد وجود المغيا وهو الثلث
لا قبله فلا يكون هادما لما دونها والطلاق في الزمان كما حلف لا يكلمه
في رجب حتى يستشير اباه فاستشاره قبل رجب لم تحنث لو كلمه
في رجب قلت احنث وهو نقول في اثبات مقابله الا نسلم محلية الزوج
الثاني اعني اثبات الحل له يثبت بقوله حتى تنكح ليلزم ما ذكر
بل باشارة حديث العسيلة روى ان امرأة رفاعة قالت لرسول
الله عليه السلام ان رفاعة طلقني ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير
فلم اجدهم مضطاة مثل هذا واشارت الى هدبة ثوبها فتبسم بالقصة
فقال عليه السلام اتريدين ان ترجعي الى رفاعة فقالت نعم فقال عليه السلام لا حتى
تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك وهذا الحديث عبارة في التمثيل وطئه
في تحليل الكونه مسوقا لكما سيأتي واشارة الى كونه محللا لانه عليه السلام جعل
عدم العود وهو الجزم الطلاق الاول بالذوق فاذا وجد الذوق انتفى عدم العود فثبت

ثبت العود لان الخلطة بينهما وهو حل جادت قطعا لبيت مثل
الحل الثابت بالتسبب السابق فيستدل الاذوق بالضرورة
فظهر الفرق بين حتى والآية وحتى في الحديث وبشارة
حديث اللعين وهو هو عليه الصلوة والسلام لعن الله
المحلل والمحلل له فانه عبارة في فعلهما واثبات خبر
لهما لانه عليه السلام ما بعث لقانا واشارة الى ان ثبت
للحل لان المحلل من يثبت وهو انما يدل اللفظ لكن
الكلام لدبيسة فيكون اشارة فاذا حقق حقيقة التلازم
اراد ان يجيب عن قوله ولم يسلم حتى يثبت المطلوب بالفعل
وهدمه اي هدم الزوج الثاني حكم ما دون الطلقات الثلث
بدلالة الحديث الثاني فانه لما افاد باشارة ان كون الزوج
الثاني هادما للحرمة الغليظة افاد كونه هادما للحرمة الخفيفة
بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل فحينئذ يلزم اثبات
الثابت قلنا انما يلزم لو ثبت في الشارع فيه الحل الكامل
ابتداء وهيهات بل بكمل الحل ويزيده كزيادة الحرمة في
ظهار ربعد ظهار ربعين بعد يمين وكلما فانما يثبت حل
اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك فانه لما انتفى
لما فيه من الفائدة فلم يكن ازدياد الطلاق على الثلث شرعا
افضى بثبوت الثالث انتفاء الاول اذ لا فائدة فيه كتجديد
البيع بشفعة غير الاول لزوال الحلاوة بفعل العدة بين وهذا الحديث
وان كان من الاحاد لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به
فيما سكت عنه كما ان اشتراط دخوله اكتفى دخول الزوج الثاني
شرطا في محللية بعبارة الحديث الاول بالاتفاق فاذ حديث الوسيلة

الحلبة

اتم سيق لافادة اشتراط دخوله فيكون عبارة فيه وقد فهم
القليل من اشارته كما سبق وهذا الحديث لشهرته نزل
به على الكتاب والحاصل انا استدللنا على مطلوبنا باشارة
حديث المتصف معنا بعبارة على مطلوب متفق عليه
بيننا وبينه لا يحتى يكح متعلق بجميع ما سبق اما ان
المحللية والهدم ليسا بدفظاهر مما سبق فلما اشتراط دخوله
ليس به فعلى تقدير ان يكون النكاح في الآية بمعنى العقد
كما اختاره المتأخرون بقرينة اسناده اليها فانها لا تنكح
واطئة لا الوطئ كما اختاره القدماء كما استدلا لا بانه حقيقة
فيه والاسناد مجازي باعتبار معنى التمكين وان كان به اولى
من ان يكون مجازين لغويين في النكاح والزوج وذلك لانا
لا نسلم انه مجاز في العقد بخواز ان يكون حقيقة شرعية فيه
فلو سلم فاسناد الوطئ اليها ولو باعتبار معنى التمكين لا يكاد
يستقيم كيف وقد جاز ذلك بجاز التركيب في تركيب الضارب
في المضروب بخلاف الزنا فانه تسبب التمكين المقارن بالوطئ
الحرام فان كان به اولى من ارتكاب الاشتراك في تحقيق هذا البحث على هذا
التحرير وعون الملك القدير لله الحمد ملهم الصواب واليه المرجع
والمآب قيل بطلان عصمة المال للمسروق باطلاق قوله عليه
جزاء لا بقوله تعالى فاقطعوا قال الامام فخر الاسلام قال الشافعي في
القطع لفظ خاص لمعنى مخصوص فلا يكون ابطال عصمة المال
عملا به فقد وقعت في الزنا اي بترك العمل به اذ ذلك ثبت
بنص مقروء به عندنا وهو جزاء بما كسبا لان المراد المطلق
اسم لما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد والحق ما يجب

لله تعالى بدل على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء فالقطع
على حقه تعالى ومن ضرورته تحول العصمة اليه تعالى
وفيه بحث لان الايراد من قبل الشافعي ان كان هكذا
لا يحتاج في فهمه الى مثل هذا التكلف بل نقول حجتنا قوله
عليه الصلوة والسلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت
يمينه اذ اثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد جائز بالاتفاق
فان قيل النص جعل القطع جميع الموجب فاذا انتفى الضمان
بالحديث يكون بعضه وذا لا يجوز بخبر الواحد قلنا المكتب
للموجبية هو الضمان فجعل انتفائه من الموجب من فساد
الوضع ولو سلم فان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا
كان استفادة منه بالتخصيص بالذكر من غير تعلق له بالظاهر
والكلام فيه وان اريد به قوله تعالى جزاء بما كسبا نكالا من عند الله
ما نقل عن الشافعي والمقصود تصحيحه وبالجملة هذا الكلام لا يخلو
عن اضطراب واذا قيل ومنه الامر اي من الخاص قدم على النهي
لان المطلوب به وجودي وبالنهي عدمي والتكثير ولانه اول
مرتبة ظهرت لتعلق الكلام الازلي اذ الموجودات كلها جزئية
فخطاب كن على ما هو المختار فيكون مقدما على سائر المراتب وقدمها
على غيرها اذ بها اكثر الاحكام وعليها مدار الاسلام وبمرورها
ينتفي الظلم اعني الحرام وهو لفظ احترز به عن نحو الفعل والاذن اذ
طلب بدا ي باستعانة ذلك اللفظ الفعل لم يقل اريد به اذ
ارادة الامر وقوع المامور به ليست بشرط عند اهل السنة كما يأتي
ان شاء الله تعالى واذا لم يقل طلب به لا يفهم منه ما من شانه ان
يطلب به الفعل فيدخل فيه الصيغ المستعملة في التهديد والتعجيز

والتسخير

والتسخير ونحو الذر والتصاغر عن النائم والساهي
والحاكي حزما خرج به الصيغ المستعملة في الندب والاباحة
فانها لا تستحق امر كما سياتي بوضع حال من ضمير به اي ملتبسا
ذلك اللفظ بوضع له اي لطلب الفعل خرج به اللفظ الموضوع
لاخبار عن طلب الفعل مثل اطلب مني الفعل استعلاء وقولي
بطلب اي طلب بد على جزء عد الطالب نفسه عاليا والا لكان
في الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس فانهما هو بوضع الموضوع
والتساوي فانطبق التعريف على الامر ولم يشترط العلو
ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل ولهذا
ينسب الى سوء الادب فقول قرعوذ لقومه ما ذا تامرون
مجاز بمعنى تشيرون او تشاورون واظهار التواضع لهم
لغاية دهشته مما حكي عليه لهم هذا والمشهور في التعريف
قول القائل لمن دونه او لغيره استعلاء افعل وعدل عنه هنا
لوجوه الاول انا نريد بالقول معناه المصدري اعني الكلام با
الصيغة فلا يلائم عرض الاصولي لانه ليس من الادلة ولا يناسب
جعله من اقسام الخاص لان لفظ وان اريد به المقول لا يفي
لقوله افعل وهو بعيد لان هو المقول الثاني انه ان اريد الامر
على اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة الفعل
عندهم امر سواء كان على سبيل الاستعلاء او لا وان اريد الامر
على اصطلاح الاصوليين فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء
لمن دونه قد تكون للتهديد والتعجيز وغير ذلك ويصدر عن النائم
والساهي والبليغ والحاكي وشيء منها لا تستحق امرا وان اعتبر معنى
الطلب ليخرج الصيغ المذكورة فهو مع كونه عناية في التعريف

اي مقصودا

بحيث لا يساعدها العبارة لا يخرج صيغ الندب والاباحة
كما لا يخفى وان اريد الطلب على سبيل الجزم يكون تكلفا على تكلف
الثالث ان المراد بافعل مبهم حتم لا يليق بالتعريف ولهذا اختلفوا
فيه فقيل انه كناية عن كلما يدل على الطلب من صيغ نهاية لغة
وقيل المراد بما يكون مشتقا من مصدر اشتق افعل من فعل
وقيل انه علم جنس للامر من لغة العرب كفعل يفعل لكل مبنى للمفعول
ويختص مراده اى مراد المعرف بالامر بمعنى ام وهو مراد المراد
هو الوجوب لا الندب والاباحة وغيرها لدلالة المنقل اما الكتاب

فقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان المفهوم منه التهديد على
مخالفة الامر مطلقا والوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما
وتركا للواجب فيلحق بها الوعيد والتهديد واما الحديث فقوله
عليه الصلوة والسلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
وهو دليل على ان المراد بالامر الوجوب فان المشقة انما تلحق به لا
بالندب وغيره بصيغة متعلق بيختص اى يقطع الصيغة
على ان المراد بحيث لا يفهم منها الندب والاباحة وغيرها
خاصة به اى بذلك المراد يعني يكون المراد مقصورا على تلك
الصيغة بحيث لا يفهم من غيرها واستدل على الاختصاص
الاقل بوجوه واشار اليه الى الاقل بقوله للنقل وهو قوله تعالى
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك الامتثال
بالصيغة المطلقة فدل على كونها للوجوب فقط والى الثاني
بقوله والاجماع يعني الاتفاق على الاستدلال بصيغة الامر على الوجوب
فقط فانه العلماء لا يزالون يستدلون بصيغة الامر المطلق

عن القرائن على الوجوب لا غير وليس في لفظ الامر دليل على
اختصاصه بالوجوب والى الثالث بقوله والمعقول يعني
الاستفادة من موارد اللغة لا اثباتها بالقياس والترجيح
بالراي فان المولى يعد عبده الغير الممتثل لامره عاصيا
وماذلك الا لترك الواجب والاستدلال على اختصاص الثاني
بقوله ولان الاصل وفاء العبارة بالمقصود يعني ان اللفظ
اذا وضع لمعنى وقصد به افادته فالاصل وفاؤه به وعدم
قصوره عنه كصيغ الماضي والحال والاستقبال وهو انما يكون
بانحصاره فيه حتى لو فهم من غيرها يضا لم يكن هو وافيا بل
قاصرا عنه ولا يعدل عن ذلك الا للضرورة والضرورة
ههنا ولا عدول ثم فرع على كون المراد بالامر هو الوجوب دون
كل من الاختصاصين فرعا اشار الى فرع الاول بقوله
فلا يكون المندوب مامورا به اعلم انهم اختلفوا في ان
الندب هل هو ايضا مراد بالامر بان يكون مشتركا بينه وبين
الايجاب لفظا ومعنى حتى يكون المندوب مامورا به حقيقة
وان كانت الصيغة مجازا فيها ولا فذهب القاضي ابو بكر
وجماعة الى الاول لوجوب الاول ان المندوب طاعة اجماعا
والطاعة فعل المامور به الثاني اتفاق اهل اللغة على ان
الامر ينقسم الى ايجاب وندب وهو دليل الغير مشترك
والجواب عن الاول انا نمنع على اي من يجعل اسم الطلب
للجازم والراجح واما من خصه بالجازم فكيف يسلم ان كل
طاعة فعل المامور به بل الطاعة فعل المامور به او المندوب
اليه اعني ما تعلق به صيغة افعل للايجاب والندب وعن

الثاني انه انما يتم لو كان مراد اهل اللغة نقل ما يطلق
عليه لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم تعميم
صيغة تستعمل امرا عند النحاة في اي معنى كانت بدليل
تقسيمهم الامر الى الايجاب والندب والاباحة وغيرها مما
لا نزاع في انه ليس مامورا به حقيقة وذهب الكرخي والبصري
وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام ابو اليسر المحققون
من اصحاب الشافعي الى الثالث لانه لو كان مامورا به لكان تاركه معصية قال
الله تعالى افعصيت امري فالمفروض ندوبا يكون واجبا
ولان السواك مندوب وليس بمامور به لقوله عليه الصلوة والسلام
لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وايضا المندوب
لا مشقة فيه وفي المامور به مشقة بالحديث واعلم ان الامام
فخر الاسلام وان لم يصرح بكون المندوب غير مامور به لكنه فهم
من كلامه في مواضع يشهد به تتبع كلامه واشار الى فرع الا
خصاص الاقل بقوله ولا يكون موجبها اي الصيغة المطلقة عن
القرائن الثابت بها ندبا كما ذهب اليه عامة المعتزلة وجماعة الفقهاء والقاري
من الفقهاء وهو احد قولي الشافعي لاستدلالا بانها للطلب
الفعل فلابد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب
ولا يكون موجبها اباحة كما ذهب اليه بعض اصحاب الاشعري لا
بانها للطلب بوجود الفعل وادناه المتيقن اباحة ولا يكون
موجبها ايضا توقفا كما ذهب اليه ابن السريج من الشافعية
استدلالا بانها تستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة
وبعضها مجازا اتفاقا فاوجب الاطلاق تكون محتملة لها كثيرة
والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده في

في تعيين المراد عند الاستعمال فهو الغزالي وجماعة من المحققين
الى التوقف في تعيين الموضوع لانه الوجوب فقط او الندب
فقط او هو مشترك بينهما لفظا او معنى فنقول اذا ثبت
انه موضوع لمعناه المخصوص به كان الكمال اصلا وفي ان
الناقص ثمن وجب فيثبت اعلاه على احتمال الادنى اذ المقصود
في الصيغة ولاية المكلف ولو وردت بعد الحظر افادت التحريم
ولو للوصل متعلق بقوله ولا اباحة والتوقف اعلم ان
القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا في موجب الامر بشيء
بعد حظره وغيره فتوقف امام الحرمين واختار الامام
الشافعي والشيخ ابو المنصور الاباحة لانه ورد بعد الحظر
للاباحة في قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا فان الاصطياد
مباح وقوله وابتغوا من فضل الله فان المراد بالابتغاء
كما قيل البيع والتجارة وذلك غير واجب بعد الجمعة اجماعا و
الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يكون حقيقة في غيرها لانتفاء
الاشتراك وجوابه انه لا نسلم ان اباحتهما بالامر بل بقوله تعالى
واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين
ولو سلم فليس من محل النزاع لانه الامر المطلق عن القرينة
الدالة من الوجوب وعدمه وههنا قرينة دالة على عدم الوجوب
وهو ان منفعة الامر بالبيع والاصطياد تعود الى العباد فلو
ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض ولهذا فرقت
في الكتابة عند المخالفة والاشهاد عند المبايعة مع عدم
تقدم الحظر والمختار عندنا الوجوب لان الادلة المذكورة لا
للايجاب لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره فان قيل تلك الادلة

لما روي عن النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم انه قال الطلب
الكسب بعد الصلوة هو
الفريضة بعد الفريضة ونحوه
قوله تعالى فاذا اقضيت

انما هي في الامر المطلق والمجرد الورود بعد الحظر قرينة على ان
المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل با
الاباحة والندب والوجوب زيادة لابد لها من دليل قلنا
الامر بعد الحظر ورد للوجوب بدليل وجوب قتل شخص
كان حلم القتل بارتكاب ما يوجب قتله ووجوب
الحدود بسبب الجنايات بعد حظرها ووجوب الصوم والصلوة
على الحائض والنفساء والسكران بعد الطهارة وزوال السكر
ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم فلو كان الورود
بعد الحظر قرينة مانعة من الحمل على الوجوب لما جاز الحمل في
هذه الصور واشار الى فرع الاختصاص الثاني بقوله ولا يكون
الفعل اي فعل الرسول صلى الله عليه وسلم سوى فعل الطبع والجبلة
والمخصوص به وبيان الحمل موجبا كما ذهب اليه ابن شريح و
الاصطخري وابن ابي هريرة والحنابلة وجماعة من المعتزلة
اعلم ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ الامر حقيقة في
الصيغة اختلفوا في الفعل فاختار المذكور ون كونه مشتركا
بينهما لفظا حتى فروا عليه كونه موجبا كالصيغة واذكروا
لاثبات ايجابه ادلة اخرى تنبيها على انه مع ابتنائه عليه وثبوته
بادلته ثابت بدليل مستقل ورفعا لما قيل ان الامر على تقدير كونه
حقيقة في الفعل ايضا لا يدل على الايجاب الا القول احتجوا
على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف
بالرشد وقوله تعالى ومن امرهم شنوا بعضهم فتنازعتم في الامر
انجبين من امر الله وامثال ذلك والجواب بعد تسليم كون ما ذكر
في هذه الايات بمعنى الفعل ان تسمية امر مجازا باعتبار اطلاق

اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر و
يثبت به وعلى الفرع بقوله عليه الصلوة والسلام صلوا
كما رأيتموني اصلي والجواب ان وجوب اتباعه انما استفيد
بقوله عليه الصلوة والسلام صلوا لا بفعله واختار
الاكثرون كونه مشتركا معنويا حيث قال فالمختار انها موضوعة
اسم الامر متواطئا في القول المخصوص والفعل لانه مشترك
ولا مجاز في احدهما وردّ بوجهين الاول انه قول احادث
خارق للاجماع السابق والثاني انه لو كان متواطئا لما
تبادر منه الصيغة بخصوصها عند الاطلاق اذ الدلالة العام
على الخاص اصلا ختم اي بعد الاتفاق على ان الصيغة حقيقة
في الوجوب اختلفوا في كونها اي الصيغة لا الامر اذ لا يساعده
الادلة من الطرفين كما سيظهر ان شاء الله تعالى فقيل اثبت
فخر الاسلام كونها حقيقة في الوجوب خاصة ونفى الاشتراك
اختار كونه حقيقة في الندب والاباحة وايضا قد استدل على كونه
مجازا بصحة النفي مثل امرت بصلوة الضحى وصوم ايام البيض
والدلالة فيه على كونه صلوة او صوما مجازا محل كلام على ان الكلام
في ان دلالة الصيغة اقول الجواب عن الاول ان اثبات كونها حقيقة
مطلقة اي في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك لا ينافي اختيار كونها
حقيقة قاصرة في كل من الندب والاباحة كما لا يخفى وعن الثاني
ان كون الامر مجازا في معنى يستلزم كون الصيغة ايضا مجازا
فيه اذ لا قائل بكون الامر مجازا حيث يكون الصيغة حقيقة
وان قبل بعكسه ولا اشارة في صحة الاستدلال بثبوت الملزوم على
ثبوت اللازم على انا نختار هذا القول بعد اختيار كون المراد

بالامر معنى ام رعلى ما صرح به الشراح واحد اهو الوجوب
فكيف يصح حمل كلامه على ما قطعا ان الخلاف انما هو في كون
الصيغة حقيقة اريد بها الندب او الاباحة فقيل مجاز
لانها اخبار الوجوب الذي هو المعنى الحقيقي ويجاب بان الجزء
ليس غير الكل لامتناع انفكاك الكل عنه والغير ان موجودان
يجوز وجود كل واحد منهما بدون الاخر واعترض عليه بانه
يوجب ان لا يوجد المجاز اصلا اذ لا بد فيه من اطلاق الملزوم على
اللازم الغير المنفك واقول المعتبر في باب المجاز هو الملزوم عن الوجود
لا امتناع الانفكاك كما صرح به ارباب البيان فمن ابى يلزمه انقلاب
المجاز نفسه فرد عليه انه يوجب ان يكون اللفظ المستعمل في الخارج اللازم
بمعنى غير المنفك حقيقة لانه ليس غير الملزوم بهذا التفسير
وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام لان معناها بعض من الوجوب
لانه عبارة عن عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والشيء
في بعض معناه حقيقة وان كانت قاصرة كالانسان في الاعمى
والجمع في بعض الافراد وردّ بوجهين الاول ان اطلاق الكل
على الجزء من مشاهير طرق المجاز الثاني ان جواز الترك جزء من معناها
وبيانه ان الوجوب عند الاوائل لامتناحة الاصطلاح فيجوز ان
يصطلح على تسمية بعض ما يسميه القوم مجازا حقيقة قاصرة و
اجاب صاحب التنقيح عن الثاني بان الامر غير مستعمل في تمام الندب
والاباحة بل في جواز الفعل الذي هو جزء هما وجواز الترك انما ثبت
بعدم دلالة الامر على عدم الترك وورد عليه ان معنى الامر لا يكون
ندبا ولا اباحة بل شيئا ليس من معانيه وعلى تقدير ان يكون
منها فالكلام هو هو فيها وجوابه ان النزاع اذا كان في الصيغة امكن

ان يكون معنى قولهم الامر للندب او الاباحة انها تدل على جواز
الفعل وجواز الترك مرجوحا او مساويا فالقطع بانها للطلب
الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انها تدل
على الجزء الذي منها اعني جواز الفعل الذي هو بعينه الجنس لها
والوجوب من غير دلالة على جواز الترك وانما يثبت ذلك الطواري
بعدم الدليل على حرمة الترك فاذا قيل قد صرحوا بان الندب والاباحة
بالامر ضرورة في جعل كلا منهما على الجزء الاول منهما وهما
انكروا ان الامر يدل على الجزء الذي اريد عين الحقيقة
فغير مفيد لان المجاز ممنوع لهم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع
لطلب وجوب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن
فيه او مشتركا بينهما جامع مشتركهما في جواز الفعل قلنا لا سبيل
اليه بطريق المجاز ايضا لان ذلك التصريح مختص بعدم باستعمال
الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث
انه من افراد الشجاع لا ان لفظ الاسد يدل على ذات الانسان
كالملتف فاذا كان الجامع بينهما هو جواز الفعل والاذن فكان
استعمال صيغة الامر في الندب او الاباحة من حيث انهما
من افراد جواز الفعل والاذن فيه وبين خصوصية كونه مع
جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع
ويعلم كونه انسانا بالقرينة فان قيل غاية ما لزم عدم ان يكون
معنى صيغة الامر في الندب او الاباحة يجوز الفعل المقيد بجواز
الترك وهو يمنع ان يكون جزء من الوجوب قلنا لا امتناع
لان القيد خارج عن المقيد فيجد الجوز الذي في الندب والاباحة
والجوز الذي في الوجوب ذاتا واوان تغاير الاعتبار او لهذا قال فخر الاسلام

ان معنى الاباحة والندب اذا اريد بصيغة منهما من الوجوب بعضه
في التقدير كما تقدم قاصرة لا مغاير ولم يقل من الوجوب بعضه
فيكون قاصرا لا قليلا تأمل ولما اذا اريد بصيغة الامر
الوجوب فنسخ ذلك الوجوب حتى بقي الجواز عند الشافعي
لا عندنا فان نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز عندنا
كما سيجيء ان شاء الله تعالى فلا مجاز في الجواز ايضا لانه الحقيقة
فيه عنده لان دلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة اللفظ الحقيقة
على مدلوله التضمني لان دلالة اللفظ على مدلوله المجازي لا تنفك عن مجاز
وههنا فرع فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز ايصال اللفظ مجازا او
حقيقة قاصرة على اختلاف الترجيحين حتى يلزم انقلاب اللفظ
على الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد ومطلقا عن قرينة العموم
والتكرار والخصوص والمرة سواء وقت بوقت او علق بشرط
او خصص بوصف او جزء منها فالمراد بالمطلق ههنا
هو المطلق عن تلك القرينة فلا ينافيه التقييد بما ذكر كما يقتضي
التكرار اي تكرار الفعل وهو وقوعه مرة بعد اخرى في اوقات متعددة
والعام هو شمول افراده فيما لا تعاد في مثل صلوا او صوموا لا متناع
ايقاع الافراد في زمان واحد وبقدر قادر في مثل طلقي نفسك لجواز
ان يقصد العموم لا التكرار وعامة امر الشرع مما يستلزم فيه
العموم التكرار فلهذا يقتصر فخر الاسلام البحث على نفي التكرار وقد يذكر
العموم ايضا نظرا الى ان فيما المفروض وصحة اقترانها في الجملة وانما قال
ومطلقه لان التقييد بما مر من القرينة يفيد ما دلت عليه بالاتفاق
واما الخاص في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب
في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالة على مصدر معرف

بالاتمام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد الانشاء
لا الاخبار وجوابه ان التعريف زائد الا بدليل ولا دليل والثاني
التكرار فلان اقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان اي اهل اللغة
فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال اكل عام يا رسول الله فقال عليه الصلوة
والسلام يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا الا يقال
لو فهم لما سأل لانا نقول علم ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج
على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاكل السؤال وجوابه ان السؤال
لا يدل على الجواز لجواز ان يكون لوجود بعض العبادات بتكرر بسببه
كالصلوة والصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه الامر بسببه
ما لا يتكرر وهو ايجاب والوقت شرط لاداء الثاني وهو مذهب الشافعي
انه لا يوجب العموم والتكرار لكنه يحتمل بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا
مرة او اكثر اما مر من سؤال الاقرع لانه مختصر من اطلبني ضربا مثلا
لان التعريف زائد لاثبوت الابد بليكما سبق والنكرة في الاثبات
تخصص كما يحتمل ان يقصد المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد
العموم فيختص بحسب الارادة وسيأتي وجوابه الثالث وهو مذهب بعض علمائنا
بعض اصحابنا انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله
تعالى اذا كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس فيدل الامر على الصلوة بتحقق وصف المدلوك
وجوابه ان التكرار في امثال هذه الامور الاوامر انما يلزم من مجرد
السبب المقتضي لوجود المسبب لا من مطلق الامر المعلق بشرط
والمقيد بوصف واعتبر جزء ما اداء العبادات كالصوم والصلوة
مثلا واجب على سبيل التكرار فلا يخلو اما ان يكون منافيا الاسباب
او الى الاوامر فالاول باطل لان الوجوب بالاداء لا ينافي الى السبب

فتعين الثاني فاجيب بان المراد بالاسباب ههنا العلل لا
الاسباب المحضة كما مر وكثيرا ما يطلق السبب على العلة فيقال
قال وما تكرر من العبادات فيتكرر عليها لانها مسببة لاوامر
الوجوبية لتلك العبادات وبين ذلك بان الله تعالى لو قال
لزنا فاجر فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم والمثالة
ان تكرار العلة يستلزم تكرار المعلول اقول هذا لا يرفع الاشكال
لان حاصله ان السبب المتجدد في الصوم والصلوة هو الوقت ووجوب
الاداء التكرر ايضا والوقت حتى يكون تكرره بتكرره وانما الكلام
الى الامر وهو ليس بمتكرر فتعين اقتضاء التكرار ولا يدفعه
العدول عن تكرير الوقت سببا الى تكرير علته والصواب في الجواب
ان يختار ايضا ان تكرار وجوب الاداء الى الامر لا بمعنى ان الامر
الواحد يدل على التكرار او يحتمله بل بمعنى ان الامر يتوجه بها
في اول الوقت في الصوم واخره في الصلوة فيتكرر الوقت يتكرر
توجه الامر ويتكرر بتكرر وجوب الاداء وسيأتي لهذا زيادة
وتحقيق ان شاء الله تعالى الرابع وهو مذهب علمائنا الثلثة
رحمهم الله انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله مطلقا اي سواء علق بشرط
او قيد بوصف او لا بل يقع على اقل الجنس اي جنس الفعل
وهو ما يعتد به يتحقق التقيد ويحتمل كله اي كل الجنس بدليل
وهو النية لكونه كمال المسمى لتضمنه علة لاقتضاء التكرار
وعدم احتماله لمصدر لا يحتمل محض العدد كالاثنين
في طلاق المرة والثلثة وغيرهما من الاعداد في سائر الاجناس
وذلك لان المصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد
حقيقة لتعينه بتقييده او اعتبارا عن المجموع من حيث هو

هو مجموع فانه جنس واحد من الاجناس فيحتمل لكونه كمال
المسمى وههنا ابحاث الاول انه ان اريد بكون المصدر
مفردا انه موضوع للمفرد فممنوع كيف وقد اجمع اهل العربية
على كونه موضوعا للجنس من حيث هو وهو ان اريد بالمفرد
لفظه مفرد بمعنى انه ليس بتثنية ولا جمع فكذا لا ينافي
احتمال العدد وانما ينافيه لو لم يكن موضوعا للجنس
الجواب ان المراد به مقابل المثنى والجمع والمنع مكابرة لان
المراد بالاحتمال ليس مجرد جواز اطلاق عليه بل صحة استعمال
فيه واراده منه ولا يخفى على ذي مسكة ان الموضوع للطبيعة
من حيث هي لا دلالة له على العدد من حيث هو هو اذ لا دلالة
للعام على الخاص اصلا ولا دليل اخار جيا يدل عليه فلا يصح
استعماله فيه فيصح الثاني لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد
فان المفرد المعتد به بشيء من ادوات العموم والاستغراق
يكون بعض كل فيه فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت
انه ايضا واحد اعتبارا وهو المطلوب اذ لا نفي باحتمال
الامر للعموم والتكرار انه يراد ايقاع كل من افراد الفعل المطلوب
ان كون ذلك المفرد بمعنى كل فرد تماما هو من ادوات الاستغراق
وكلامنا في المفرد العاري عنها فايس احدهما عن الاخر الثالث
انه لو احتمل العدد لما صح تقييده بعدد مثل طلقي نفسك
اثنين وصم ثلثة ايام وكل يوم وغير ذلك واجيب
باتا لا نسلم انه تقييد بل تفسير لما يحتمله مطلق اللفظ
ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون
الواقع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته

طلقتك ثلثا او واحدة وقد مات قبل ذكر العدد
لم يقع شئ كذا قال الائمة الثلثة واعترض عليه بان هذا
بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه
به تقييدا بل يكون تقريرا وجوابه انه لبس الحداد يكون
الواحد موجبه انه موضوع له في اللغة فانه مخالف
لاجماع اهل العربية بل انه مستعمل عرفا في الجنس من حيث
تحققه في ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجري عليه
من حيث وجوده ولما كان الواحد في ما يتحقق به الجنس
في ضمنه واحد يوجد دليل على ازيد منه صار موجبه عرفا هو نفي
فيه اقتصر الحكم على المصدر علم انه اراد موجبه العرفي ولما اذا زاد
عليه العدد علم انه اراد معناه اللغوي المطلق ولا شك ان
تقييد المطلق تغيير بل تبديل ولهذا ذكرنا بشير عبارة للجيب
حيث قال لما يحتمل مطلق اللفظ اي اللفظ المطلق عن دلالة
العرف قرينة الاستعمال المحمول على معناه اللغوي وكذا
اي كالامر في عدم اقتضائه للتكرار وعدم احتماله لكل اسم
فاعل دل عليه اي على المصدر قيد به احترازا عن اسم فاعل
جعل علما والقاسم فان الدلالة المعتبرة عندهم هي
المقارنة للارادة لا التفات الذهن فقط وذلك كالسارق
في اية السرقة فان المصدر الثابت بلفظ السارق لما لم يعمل الا
اريد به الواحد المرة ولا احتمال هنا للواحد الاعتباري
اعني كل السرقات التي توجد منه لانه يوجد ان لا يقطع الا يقطع
يده ولان سرقة المرة الاعتبارية الموت وذلك باطل بالاجماع فالمرة
الواحدة لا تقطع الا يد واحدة فيجاء اليمنى او اليسرى او اعم
هي اليمنى او اليسرى
منهما

منهما والاولى متعينة بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا
وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا ايمانهما
اذ القرآن يفسر بعضها بعضا فلا يكون البسرى
والاعم مرادا ضرورة فقول الشافعي ان الآية تدل
على قطع سيري السارق في الكرة الثانية يكون ضعيفا
قيل هو ان الحكم واحد والطارئة واحدة وفيه نجعل المطلق
على المقيد اتفاقا اقول انما يحمل المطلق على المقيد ههنا
لما سبق انه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة لا لاية لا يحمل
في مثل هذه الصورة وهو اي الامر اما مطلق عن الوقت
وهو الذي لم يقيد المطلوب به بوقت يكون الاتيان به
بعد وقضاء كما قيد او غير مشروع فعلى الاول يكون كواجب
مطلقا وعلى الثاني موقتا كالصلوات الخمس والكفارات والنذور المطلقة
وقضاء رمضان فالاظهر تقاسم اقسام المطلق كما ذهب
اليه صاحب البديع لان التعلق بالمهارد خل في مفهوم الصوم
لا قيده وعدهما الموقت تسامح مبني على الظاهر كالامر
بالزكوة ونحوه اي الامر بصدقة الفطر والعشر والكفارات
والصحيح الذي عليه مشايخنا واكثر اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين
انه الامر المطلق لا يوجب الفور وهو لزوم الاداء فاول
اوقات الامكان بحيث يلحقه الذم بالتاخير عنه خلافا للكرخي
منا وبعض اصحاب الشافعي والقائلين بان موجب الامر التكرار
لهم قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك حيث ذم
ابليس لمنع الله على ترك السجود في الحال وكون الامر المطلق فور
لم يكن للفور ما توجه الذم اليه واجيب بانا لا نسلم

ان الفور مستفاد من الامر بل من الفاء في فقعوا لسماعه
اقول قد منع المحققون دلالة الفاء الجزائية على التعقيب
للقطع بانه لا دلالة لقوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة
فاسعوا الى ذكر الله الاية على انه يوجب السعي عقيب النداء بلا
تراخ فالوجه ان يقال توجه الذم اليه يجوز ان يكون لظهور
دليل العصيان في حيث خالف الجازم المتثليز بالامر المتناول له
بلهم او يقال ان ذلك امر مقيد بوقت معين ولم يوجد
فيه ولا دلالة فيه على المطلوب ولنا ان الفور امر زائد بقوت
فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التراخي التقييد
بالحال او التقييد بالاستقبال فلا يحتاج الى القرينة لانه الاصل
وايضا صح ان يقال افعل ساعة او بعد ساعة او بعد يوم
فلو كان الامر المطلق للفور لكان الثاني والثالث تناقضا
والاول تكرارا واعترض بمنع ان يكون الاول بيانا تقريرا
والاخيران بيان تغيير واجيب عن بيان التقرير بانه لو كان
كذلك لبقي على اطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة اذ ليس
بيان التقرير الا تاكيد المحكما بالاتحاد وانعقاد الاجماع على
ان افعل مطلق فافعل الخ مقيد مما يكذبه اقول اذا اريد
الاطلاق لفظا فسلم لكنه غير مفيد واذا اريد معنى فلا يسلم
القائل بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع بلا خلاف بينهما اي بين
ابي يوسف ومحمد وصاحب الكرخي وجماعة من مشايخنا الذين يوجبون الفور
عندنا في يوسف خلافا لمحمد والصحيح انه لا خلاف بينهما هنا والخلاف
الواقع بينهما في الحج انه هل يجب على الفور كما ذهب اليه ابو يوسف
او على التراخي كما ذهب اليه محمد ابتداء كما سياتي بيانه

غير مفيد عن امر المطلق
وكونه

وكونا ابتداء اما لهذا الوفاق على ان الامر المطلق التراخي
وامر الحج مطلق كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام ومن تبعه
او لعدم الاطلاق بل التقييد بالوقت كما ذهب اليه الامام شمس
الائمة السرخسي حيث قال من اصحابنا من جعل هذا الفصل على
الخلاف المعروف بين اصحابنا في الحج انه على الفور لم على التراخي ثم
قال رحمه الله وعندي ان هذا غلط من قائله فالامر بالحج ليس
بمطلق بل هو موقت بكل اشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وعشر
من ذي الحجة واما مقيد به اي بالوقت وقد مر معناه ولما
كان تقسيم المقيد من حيث هو مقيد الى الاقسام باعتبار القيد
قسم المقيد الى ستة اقسام بعضها قيد حقيقة وبعضها شائعا
فقال وهو اي ذلك الوقت اما ظرف للموقت المراد به ما يفضل
على الموقت اذا اكتفي على القدر المفروض وشرط للاداء اي
لان يكون الفعل اداء لا قضاء فان قيل ظرفية الوقت للموقت
يستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرهما قلنا اردنا
بالموقت ما يقع الفعل مع قطع النظر عن وصف الاداء فلا يستلزم
قطعا التحقق بعد الوقت واذا اريد به الموقت من حيث الموقت
فالزوم مسلم لكنه غير بين حتى يستغني عن ذكره بحسب
نفس الوجوب لا الوجوب الاداء فانه ثابت بالخطاب كما سياتي
ان شاء الله تعالى كوقت الصلوة فانه ظرف لها الفضلة عنها
اذا اكتفي بالقدر المفروض وشرط لادائها الموقوف عليه وعدم
دخوله فيها ولا تابع في وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكر
له ادلة اقواها قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الاصل
في اللام كونها للتعليل دون الوقتية ومعنى بيانه ان الدلوك
الوقت
الوقت الواجب

الحقيقي وهو الله تعالى بان الحكم عليه لظهوره مع كونه غير مدرك
شكل النعمة الوجود فيه وهو امر وصفي والنسبة غير مدركة بالحس
للاحكام على موظاهرة مناسبة بتسبب كالملك على البيع
والطلاق على النكاح وهو ذلك فيكون الحكم فيه بالنسبة انما هو
الى هذه الامور وهذه موثرة فيه بجعل الله تعالى كالنار
في الاحراق فان قيل الحكم قديم فلا يوثر فيه الحادث قلنا القديم
هو الايجاب الازلي لا الوقت فليس يوثر فيه وانما يوثر فيما يترتب
عليه بحسب التعلق كالوجوب مثلا وهو حادث فلا اشكال قوله
ولانها فان الظرفية للسببية علة لقوله قلنا قد تمر على الكلام
ظرفية كل الوقت للمؤدى منافية لسببية الوجوب قلنا سبب
للوجوب جزء من الوقت لا كله وجعد المنافاة ان ظرفية
الوقت تقتضي الاحاطة وكسببية التقدم وقد بينا الاول لان
الكلام في الاداء لا القضاء فانتفى الثاني فان قيل المحاط غير
المسبب فلا منافاة قلنا نعم لكنه يستلزمه اذ لا اداء قبل
الوجوب بلا خلاف ثم ذلك الجزء لا يجوز ان يكون اول الوقت
على التعيين سواء ولبه الشرع لولا والا لما وجب على من صار
اهلا لها بعده والاول باطل بالاجماع ولا خره على التعيين
والا لما صح الاداء في الاقل لامتناع التقدم على السبب وقد عرفت
انه الاداء قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الاخر
ظهر ان السبب هو الجزء الاول لكن لم يتعين للسببية
لسلامته عن المزاحم اذ المتقدم لا يصح ان يكون معارضا
للوجوب والصحيح الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح ولا انتفائها
اي المنافاة في حق القضاء لانتفاء ظرفية الوقت له قلنا

هو السبب

هل السبب في حق القضاء الكل اي كل الوقت ثم اي بعد ما
كان السبب هو الجزء الاول ان وجد اي ذلك الجزء الشروع
بان وقع اقل الشروع بعد ذلك الجزء الاول خلافا للشافعية
فان المقارنة به تغني عندهم فان فرضنا تقارن اول
الصلوة باول جزء من الوقت صحت عندهم لا عندنا
لوجوب تقدم السبب على المسبب فان قيل التقدم الذاتي
كاف في السببية قلنا بعد تسليم الرواية والمكان لا يتقدم
جزء لا يتجزأ في معنى سببية الوقت كما عرفت كون العبادة
شكل النعمة الوجود فيه ومن لوازم الشكر سبب النعمة تقررت
السببية قبل اداء في الجزء الذي وليه الشروع والا لما وجد وليه
الشروع تنتقل اليه عينية الجزء ملتسا ذلك الانتقال
بالترتيب بان يكون الثاني ثم الثالث ثم وثم فان قيل
الانتقال من حواص الجواهر فلا يتصور في الاعراض والامور
الاعتبارية قلنا قد ثبت في قواعد الشرع ان الامور
الشرعية لها حكم الجواهر فيجري فيها الانتقال ونحوه
كالملك وغيره الى الجزء متعلق بتسبب ما بعده اي ما بعد ذلك
الجزء التحريمة منصوب مفعول به وانما اقتصر على الانتقال على
هذا الجزء الموصوف لبناء الشروع في الوقت اما الحاذكر
في طريقة الخلاف وغيره ان المذهب هو اداء لو شرع في الوقت
وانتهى بعد خروجه وكان ذلك اداء لا قضاء واما لما سياتي ان
توهم امتداد الوقت بوقت الشمس كاف في ايجاب القضاء
والاشكال ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشروع خلافا
لزفر فان الانتقال ينتهي عنده الى جزء لا يسع بعده الا قدر

الى هذا الوقت فزفر يوجب اداء ذلك والعياذ بالله
او حاضا يجب عليه القضاء خلافا لزفر في الاول
فان السببية لما لم تنتقل عنده الى هذا القدر لعجزه
الاهلية للحادثة فيه فلم يحكم بوجوب القضاء على الاهل
فيه لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء وقد عرفت
جوابه وخلافا للشافعي في الثاني وكذا في الحال الاول
على قول ودليله الاداء في العبادات البدنية لما لم يتأد
عند نفس الوجوب وقد وجدت في اول الوقت بالانتفاء
وجد وجوب الاداء فيه ايضا فتقرر الوجوب في الذمة
للخطاب وبعد تقرره لا يزول بزوال الوقت بالاجماع
وجوابه منع توجد الخطاب ومنع تقرر الواجب في الذمة فانه
انما يتقرر بتقرر السبب في الوقت لتمام اصل السببية
اداء ان يبين ما تقرر عليه السببية فقال ويوقف تقررها
اي تقرر السببية في الجزء سواء كان هو جزء الاول او الجزء
الذي لا يسع بعده الا التحريمة او ما بينهما من الاجزاء على
على اتصاله اداء على اتصال الشروع بذلك الجزء ويتوقف تقررها
في الكل على انتفائه اي انتفاء الشروع في الوقت فانه وقررت
ان السبب الفصل هو الكل وانما انتقل الى الجزء للضرورة
المنافاة فاذا خلا عن الشروع فيه ارتفعت الضرورة
وتقرر الفصل السببية ويعتبر في كمال الواجب ونقصانه وصف
ما تقرر في السببية وحاله فان كان كاملا كان الواجب
كاملا وان كان ناقصا كان ناقصا ويتبعها اي كمال الواجب
ونقصانه التادية اي تادية الواجب كاملا او ناقصا

الوقت لان الانتقال الى ما بعده يؤدي الى التكليف بالمحال
واجابوا عنه بانه انما يؤدي اليه لو كان المطلوب على الكلف
به وهو الاداء اما اذا كان المطلوب تحقق الوجوب في
الذمة ليلزم القضاء فلا فان صاحب التنقيح وانا سلمنا
ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط
لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء
حاصل ههنا لان القدرة التي تشترط لوجود العبادات
متقدمة وهي سلامة الاسباب والآلات فقط وهو حاصل
والمشترط القدرة التامة الحقيقة لانها مقارنة للفعل
لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة
زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة فيه حيث
انا اولا فلانه مناقض لما قال في الفصل الذي يلي هذا الفصل
الكلام ان تضييق الوقت عن الواجب غير رافع لان تكليف
بما لا يطاق الا لغرض القضاء وانا ثانيا فلان الوقت كما يوجد
شرطا للاداء الذي وسلامة تاديه بحيث يمكن ان يتوصل
به اليه بتأديته فيه اذ لا معنى لسلامة الاداء الا صحة التوصل
به الى المطلوب ولا يخفى ان هذا الوقت لا سلامة له بهذا المعنى
فالطريق في التسليم ان يختار ما ذكر في الطريقة فيعتبر تقرر
على انتقال الى الجزء الاخير حدوث الاهلية اي اهلية التكليف
لاداء ما كلف به كالاسلام والبلوغ وانقطاع الحيض وغير
ذلك فيجب اداء في ذلك الجزء من الوقت حتى اذا اسلم او بلغ
او طهرت فيه يجب عليهم القضاء وتعتبر زوالها اي زوال الاهلية
فيه ايضا كعروض مقابلاتها ما ذكر حتى اذا كان المكلف اهلا للاداء

عليهم

ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا وما وجب ناقصا
يؤدى ناقصا فلا يقضى تفريعا على ان ما وجب كاملا
لا يؤدى ناقصا اى اذا لم يؤد ناقصا ما وجب كاملا
فلا يقضى العصر فى الوقت الناقص من الاوقات الثلثة
وقت الطلوع والغروب والاستواء لانه وقت العصر اذ اخرج
خاليا عن الشروع فيه كان السبب كالمسبب وهو كاملا
نقصان فى نفسه لانه ليس الا من التشبه بعبادة الشمس
فانه عبدها ثم اعيد ونها فى هذه الاوقات فاذا اخرج بلا عبادة
فيه لا يحصل ذلك النقصان فلا يجب به كاملا فلا يؤدى
ناقصا فلا يقضى العصر فى واحد منها كما لا يقضى غيره ايضا فيه
فائدة فرع بهذا التقرير بان يقال الترتيب وهو كل الوقت ناقص لنقصان
البعض فينبغى ان يجوز القضاء فى الناقص ولا حاجة الى ان يقال
ان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح
على الاقل الفاسد وبقى الخبر ان الطلوع تفريع ثان على ما ذكر والفرق
بينهما ان الكامل فى الاول كل الوقت وههنا بعضه يعنى ان
ما وجب كاملا اذا لم يؤد ناقصا يفسد بجعل اصل الخبر عند محمد
وفرضيته عندهما بطلوع الشمس لان ما قبل الطلوع وقت كامل لا نقصان
فيه اصلا فالشروع فيه يعب الاداء كاملا فاذا طلعت فى اثناء
الاداء خرج الوقت الكامل ودخل الناقص فلم يصح الاداء لانه ما وجب
كاملا لا يؤدى ناقصا لا عصر يؤدى به فى وقت الاحمرار بالغروب
تفريع على ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا يعنى ان ما وجب ناقصا
اذا اذى ناقصا لا يفسد عصر يؤدى به فى وقت احمرار الشمس شرط
على عكس ما مر لانه لما يؤدى به فى الوقت الناقص وجب ناقصا فيؤدى

كذا ذكره

الظهر والعصر

كذلك فقوله بالغروب متعلق بقوله الناقص فى الموضعين الاول
اى لو حكم بفساد الفجر الذى طرء عليه الطلوع بالقياس بسبب
قياس الفجر على الثلثى اى العصر وحديث ابى هريرة وهو قوله
عليه الصلوة والسلام من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس
فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان يغرب
الشمس فقد ادرك العصر فلنا فى الجواب عن دليل الشافعى فى الاول
اى قياس الفجر على العصر قياس مع الفارق ومن وجوه الاول ان
قبيل الطلوع خلو العبادة فيه عن التشبه كاملا فيلزم التزام
فيه باعتبار نقص الفساد عليه وقبيل الغروب ناقص فلا يلزم ما
التزم فيه بعوض مثله الثانى ان العصر خرج الى الكراهة وقت الصلوة
فى الجملة عند ابى حنيفة الثالث ان فى الطلوع دخولا فى الكراهة وفى الغروب
خروجا عنها والثانى اى حديث ابى هريرة قبل النهى عن الصلوة
فى الاوقات الثلثة صرح به الامام الطحاوى فى معانى الآثار
ونقض ما قالوه من قولنا يتبعها الناقصة ان ما وجب كاملا
لا يؤدى ناقصا بالمؤدى اى بالعصر المشروع فيه فى اول الوقت
الممدود منه الى ما بعد الغروب فانه وجب كاملا وقد اذى ناقصا
مع صحته ناقصا انفاقا ورد هذا النقض بان الفساد المبنى
على مثله اراد بالفساد المبنى الفساد الحاصل بمقارنة الغروب ومثله
الفساد الحاصل بالاحمرار الآتى ذكره صفة مثله للعزيمة فاكتفى
كل الوقت بالعبادة عزيمة ولا شك ان الآتى بها لا يخلص عن فساد
الاحمرار وكذا هذا وهو معنى العزيمة عفو حينئذ بخلاف الوقت الطارئ
على الكل الكامل فيفرق فان جميع اجزائه وقت كامل لا فساد فيه اصلا حتى
يثبت حكم العزيمة ويبتنى عليه الفساد بالطلوع فيمضى وافهم هذا

الردة لان رفع النقض بالعصر على تلك المقدمة كما لا يخفى
بل يفوت به لانه يفيد وجه صحة العصر الواجب كاملا
المؤدى ناقصا وقبل ورد النقض لبس معنى سببية الجزء
المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذى قبيل الشروع
فيه بل الكل اى كل جزء من الوقت سبب الكل اى الكل جزء
من الصلوة بلا قيد فالجزء الذى طرء عليه الفساد بالغروب
وجب بسبب ناقص واجيب عن هذه الردة بانه وان دفع
النقض بالعصر لكنه لا يدفع الاشكال بالفجر الفاسد فانه
يقتضى صحة ايضا ويمكن دفعه بالجزء الذى طرء عليه الفساد
بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدى ناقصا بخلاف
العصر كما سبق واورد على ما يفهم ايضا من قولنا ويتبعها
النادية ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا ان الاهل فى الجزء
الاخير من وقت العصر كمن اسلم فيه مثلا لا يقضيه اى العصر
ناقصا اى فى الوقت الناقص وقد وجب فيه فلو كان ما وجب
ناقصا يؤدى ناقصا لجاز اداؤه كذلك وليس فليس ورد
هذا الايراد بانه اى عدم قضائه ناقصا بعد تسليمه
لذات الوقت يعنى انا لا نسلم اولا عدم قضائه ناقصا
فان جواب المسئلة غير مروى من السلف فيحتمل ان يكون
جائزا لنا لكن صورة النقض ليس بوجب ناقصا فصاحة
يجوز قضاؤه ناقصا بل هى مما وجب كاملا لما سبق ان ذات
الوقت لا نقصان فيه وانما هو من التبعية وفرع عنه
هذا الوقت فلا نقصان فيه ولا فى سببه فلا يقضى ناقصا والجزء
كالسبب الا فى الانتقال الى الكل يعنى البحث المذكور فى الجزء

والكل

والكل باعتبار السببية آن فيهما باعتبار الشرطية لان الوقت شرط
للاداء لما عرفت ولا يجوز ان يكون كل الوقت والا لكان الاداء فى
الوقت تقديما للمشروط على الشرط وذا باطل فلا بد ان يجعل
الشرط بعضا منه والجزء الاول متعين لعدم المزاحم فتنتقل
الى الثانى وهلم جرا الى الجزء الاخير كما فى السبب الا انه لا ينتقل منه
الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلم يبق حاجة الى اعتباره
واما وجوب الاداء تفصيل المجمل الواقع فى ذهن السامع
من قولنا فى اول البحث وسبب لنفس الوجوب الخ سبب وجوب الاداء
كما ذا وازالة لتردده فى ذلك فالمطلوب اى اللفظ الدال على
تعلق الطلب بالفعل فان قيل ما الفرق بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء قلنا قد اضطرب فى حقيقة كلام القوم و
الاقرب ما افاده بعض الافاضل ان نفس الوجوب هو لزوم الفعل
اداء المال فى زمان ما بعد وجود السبب وجوب الاداء لزومه
فى زمان مخصوص بعد وجوده فان المعذور يلزمه فى
حال قيام العذر بعد وجود السبب لا فى الفعل بعد زوال
العذر لو ادركه والمكلف يلزمه فى الحال المطالبة ان يؤدى الثمن
عند المطالبة ولا يلزمه الايفاء والاداء فى الحال واعلم ان
جمهور مشايخنا ذهبوا الى ان الصلوة تجب باول جزء من
الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعى وطايفة من المعتزلة
خلافا لما يقول الشريفة من الشافعية ان الوجوب متعلق
باول الوقت وفى الآخر قضاء والعراقيون من اصحابنا ان الصلوة
تجب باخر الوقت وفى الاول موقوف او نفل يسقط به الفرض
لكى الخلاف بيننا وبين الشافعى والمعتزلة بوجه آخر وهو ان صحة الصلوة

الجبائى بتشديد الباء وتخفيفها جائز

الشريفة وهى مستعملة فى الجماعة كثيرة وقد يستعمل فى الواحد

في اول الوقت عندهم لكون الخطاب متوجها في الحال على التراخي
والتخيير كما هو الشارع قال الله تعالى الصلوة في هذا الوقت اما في اوله
او وسطه او آخره كيف شئت وعند علمائنا صحة الصلوة فيه
لانفقاد سبب وجوبها لان الوجوب للخطاب لانه انما يتوجه عندهم
في آخر الوقت ان لم يوجد الشروع لانه الآن يأثم بالترك
لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه وفي حال الشروع
ان وجد صريح بوفي التلويح وغيره ولهذا قلت المتوجه عنده
اي آخر الوقت يسع ذلك الآخر من الوقت الفرض ولا يزيد عليه
او الخطاب المتوجه عند الشروع في اي جزء كان من الوقت فان قيل
هل يتوجه الخطاب اذا تضيق الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريمة
بان حصلت الاهلية فيه قلنا قد اختلف فيه فقيل لا يتوجه
لانه تكليف بما لا يطاق فلا وجوب اداء وان وجد نفس الوجوب
وقيل يتوجه لانه وجوب القضاء مبني على وجوب الاداء الآن
المطلوب فيكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة
بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون بثبوت خلف وبقي
قوله ثبوت القدرة فههنا يتحقق وجوب الاداء كما على وجه
يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت بوقف كما
كما تحقق في حق النائم بتوهم حدوث الانتباه صرح به فخر الاسلام
في شرح المبسوط هكذا يقال يتوجه الخطاب للاداء حقيقة
بناء على ما ذكرنا في الطريقة كما سبق وحكما اي حكم هذا القسم من
المقيد بآخر الوقت التخيير بين الفعل في آخر الوقت والنية فاته الوقت لما كان مشروعا
شرع فيه غير ما وجب فيه فلا نقض تعيينه ليمتاز عما عداه ولا
يسقط ذلك التعيين وان ضاق الوقت بحيث لا يسع الا الفرض

لان ما ثبت حكما اصليا اعني وجوب التعيين بناء على سعة الوقت
لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد كذا قال فخر الاسلام وعلى
الائمة قيل على القول بتقصير العبد بالتأخير الى حيث يسع فيه وقوله
الوقت مع ان له ولاية ذلك مشكل الا ان يقال فيه نوع تقصير اذ في الجملة
بواسطة تزاد العزيمة ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت
لا يحتاج الى هذا التكلف لان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعذر المشروع
وذلك بان عند الضيق لقول ان اريد بالولاية المشروعية جواز الاداء
على وجه الكمال فممنوع وان اريد مطلق الجواز فسلم لكنه لا ينافي
التقصير كالصلوة منفردا في وقت الاحمرار وقوله الا ان
يقال للضعيف لانه يقتضي انه بعد ما ادى المكتوبة في اول الوقت
او وسطه واكتفى على القدر المفروض مقصرا في سبب العزيمة وهو
باطل بالاجماع وقوله الا يخفى الخ اضعف منه لان المقصود بهذا الكلام
دفع ما يتوهم ان الوقت اذا ضاق يكون معيارا فينبغي ان
ينتفي صحة الفرض فيه ولا يحتاج الى التعيين كايام رمضان فالقول
في دفعه ان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعذر المشروع وذلك
بان عند الضيق مصادرة على المطلوب فالصواب ان المراد
بتقصير العبد تضييقه الوسع بحيث لو اشتغل بالفرض خارج
الوقت احتمالا راجحا فان مراعاة وقت الوسع الا الفرض كالمحال
عادة فالتقصير بالنظر الى القصر في حق التضييق مطلقا وكما سببا
لسقوط التعيين لكان سببا في القصر ايضا والتأخير في ذلك
الوقت مكروه بالاجماع فيكون تقصيرا وحكمه ايضا عدم
التعيين اي عدم تعيين المؤدى الا بالاداء اي بالقول حتى لو قال
عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لا يتعين بل بالاداء في غير لا

الشارع لم يعين جزءا بل خير العبد فلو ثبت له ولاية
التعيين فولا لشارك الشارع في وضع المشروعات لان
تقييد المطلق نسخ بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة
الامتثال بالامر وفي ضمنه فلا فساد فان قيل ما الفرق بينه
وبين ما اذا جن العبد جنايتين فولى المولى بين الدفع والفداء فاختار
الفداء وعينه فولاحيث يتعين قلنا المقصود في حقوق
الله تعالى هو الفعل والمحل تابع وفي حقوق العباد بالعكس وهو تعين
المحل حتى يتمكن صاحب الحق من الاستيفاء والتعيين يتحصل
بالقول كما يحصل بالفعل فكان القول محققا غرض صاحب الحق
كالفعل واذا جاز التعيين به نفذ لما فرغ من الوقت الاول
من الوقت شرع في الثاني فقال وقاذ لك الوقت معيار له
اي للمؤدى اذ قدر به حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه
وعرف به مقادير الاشياء بالمعيار وشرط الاداء كما سبق
في الظرف وسبب لوجوبه كايام رمضان عند الاكثر من
علمائنا الاصول فانها معيار للصوم وشرط لاداءه وذلك ظاهر
وسبب لوجوبه بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان الا
خبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للحكم عند صلوحها لها على ان
الظرف منه ههنا شرطي فيكون ادل على السببية ولنسبة الصوم
اليها وصحة الاداء فيها للمسافر ونحوه مع عدم الخطاب وفي
هذه الوجوه من الانظار ما لا يخفى على اولي الابصار والشهر عند
وهو كما ثلاثة السير حتمي فانه زهير ان المعيار والشرط والسبب
هو الشهر مطلقا لا الايام خاصة اما شرطيته وسببيته فستظهران
انه كما سبق واما معياريته فلانها عبارة عن كون الوقت بحيث لا يخفى

عن الجزء الذي يسع غير الواجب من جزء وهو معنى عدم الزيادة و
النقصان فاذا ضرب في بقاء بعض الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه
ليس بمحل للصوم واتخاذ هذا البعد لظاهر الاية الشريفة اعني قوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان دلالتها على سببية الشهر
مطلقا اظهر من دلالتها على سببية الايام وظاهر الحديث وهو
قوله عليه الصلوة والسلام صوموا لرؤيته فان المراد بها شهود
جزء من المضمون فيه لاحقيقتها اجماعا فلذا اي لكون سببية الشهر مطلقا
جاز النية للصوم في الليلة الاولى من شهر رمضان ولكان
السبب اليوم لما جاز ذلك فيها لامتناع تقدم النية على السبب
وكذا ايضا لو قضى تمام رمضان من حين فيها اي صار مجنونا
في الليلة الاولى منه ولامتد حينئذ الى العيد ولكان السبب اليوم لما
وجب القضاء لانه يقتضي سبق الوجوب في الذمة فلكان السبب اليوم
يلزم تقدم الوجوب على السبب وهو باطل ومن هذا الوجه ولان لكن دفعه
الا انها اما ان يقيد بجزء مما سببية شهود الشهر
مطلقا ثم ورود الشهر مطلقا لكان هو السبب لزم جواز اداء
الصوم في الليل وهو باطل اما الاول فلانه يفضي فعلا بطريق الوصل الى ان لو نوى
الصوم ليلا اي في الليل كما حزء فعلت الصلوة فانه سبب عندنا ولو
لم يصح الاداء فيه قبل الوسع التحريمة ولقائل ان يعترض بانها بان آخر الوقت
لا ينافي الصلوة اجزاء في الليل فانه ينافي الصوم بالذات فلا يلزم من جواز
كونه سببا جواز كونه في الليل لما سبق ان القائل بسببية الايام يقول
الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه والقائل بسببية الشهر يقول السبب هو
الجزء الاول من كل جزء من اجزاء الشهر مكان الظرف بينه وبين الظرف بقي لكم
والجزء الاول منها في المعيار متعين للسببية من غير اشتراط اتصاله بالاداء

بالذات فانه جزء من وقتها
لا تأخر فيه سببية
للعارضة

بخلاف الجزء الاول من الفرض كما سبق تمام بيانه و
وهذا قال في الهداية ان الوقت في المتطوع للجزء المتصل بالاداء
وفي الصوم للجزء الاول وحكمه اي حكم هذا الفرض صحة الغير
اي غير ما وجب في ذلك الوقت فيه وحكمه ايضا عدم استرداده
في التعيين في النية حيلافا للشافعي وبه وجب اصل النية خلافا
لزفر وسيأتي بيان خلاف كل منهما فبودي تقريع على النفي والعدم
اي في بودي صوم رمضان من التصحيح المفهم بالملفق الاسم
باداء نوى مطلق الصوم ومع الخطاء في الوصف اي وصف الصوم بان
نوى صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل او في مسافر نوى
واجبا اخر استحسانا من قوله والخطاء في الوصف يعني ان هذا الصوم
لا يؤدي في حق المسافر مع الخطاء في الوصف بل يقع عما نوى عند
ابي حنيفة وعندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان وجوب الصوم
بشهود الشهر وهو ثابت في حقهما ولهذا صح منه بالاجماع الا ان
الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة عنه وقد اتى بالعزيمة
غير المشروع فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء وابو حنيفة
رحمه الله عليه في طريقان الاول ان المسافر لما كان غير طالب
بالاداء فيصار شهر رمضان في حقه كشعبان فتقبل بسائر
الصيام والثاني ان المسافر اذا ترك الترخص الاخطار وصرف
امساكه الى مصالح دينه بان صرفه الى المنذورات والكفارات و
القضاء صرفه الى ما هو اهم عنده لانه ما دام في السفر مواخذ
بما ذكرنا من صوم رمضان فاذا جاز الترخص لحاجة البدن
فلان يجوز لحاجة الدين وهو قضاء الدين الاولى على هذين
الطريقين يكون في النفل روايتان فعلى الطريق الاول اذا نوى

النفل

النفل يقع عنه وعلى الثاني عن الفرض ولو اذا طلق النية فالصحيح انه يقع
عن الفرض بلا اختلاف رواية لان تقرير العزيمة لم يتحقق بهذا
النية فصرف الى رمضان لكون تلك العزيمة احق من صرفه الى التنفل
بخلاف المريض في التصحيح اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض
على ما في الهداية فان الفقهاء اختلفوا في ان المريض اذا صام
واجب اخر وقع نفلا هل يقع عن رمضان او عما نوى فتقبل يقع عما نوى
مطلقا لان رمضان بالنسبة اليه كشعبان وقيل عن رمضان مطلقا
وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة وقد اختاره فخر الاسلام والشيخ
لان رخصته انما تعلقت بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات
شرط الرخصة قال زفر يقع عند يعني عن النية يعني ان الوقت
المعين للصوم كان كالامساك يقع فيه حقا لله تعالى استحقاقا على
الفاعل كمن استأجر خياطا ليخيط له بيده ثوبا بعينه فخاطه
عاصدا الاعانة يقع عن الاجارة فكذا الامساك يقع عن الفرض
وان لم ينو كبقية كل النصاب اذا قصر بلا نية قلنا في جوابه فيكون
جبرا اي الدليل شرط النية يكون الفعل جبرا فلا يكون قربة بدون
القصد والشرع لم يعين الصوم رمضان الا الامساك الذي
هو قربة بخلاف الهبة من الفقير فانها قد وقعت مجازا عن الصدقة
وهو بلا نية وقال الشافعي وقع لغير الذي اعتزم او لغير معين
فان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا اختلف نفلا بافكالا بد
لصيرورة الفعل قربة من النية فكذا لا بد لصيرورة العزيمة قربة
او فعلا منها احترازا عن الغير فلنا في جوابه على طريقه القول بوجوب
العلة الاطلاق في التعيين تعيين اي سلمنا ان تعيين الصوم واجب
لكن الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده

فقيل له يا انسان ينصرف النداء اليه قطعا بخلاف اصل الاسم
فانه لما احتمل العبادة والعادة لم يصب بالاطلاق فاحتيج
الى التعيين بالنية ولا يضر الخطاء في الوصف بان نوى الصحيح المقيم
النفل او واجبا اخر اذ الخطاء لبطلانه اطلاقه يعني ان الوصف
المذكور خطاء لانه لكي مشروعا بطل فالم يكن لازما بقي الاطلاق
وقد عرفت ان تعيين نفر الشافعي واجبه اي التعيين من الاول
اي اول اليوم حتى شرط التبييت لشيوع الفساد يعني انه كل جزء
يفتقر الى النية فاذا عدمت في جزء فسد ذلك الجزء فشاع
الفساد في الكل لعدم التجزي صحة وفسادا فلو لم يكن اعتبار تقدم النية
المناجزة لانتفاء الاستناد هنا واعتبار التقدم لا يتصور الا به
والاستناد ان يثبت حكم في الزمان المتاخر ويرجع القهقرى حتى يحكم
بثبوته في الزمان المتقدم وانما قلنا بانتفاء الاستناد هنا لانه
انما يكون في الامور الشرعية كالملك في المغصوب ونحوه واما في الامور
الحسية والعقلية فلا يكون وهنا نحن الصوم منعدم بحقيقة النية
وهي امر وجداني فاذا حصل في وقت لا يحصل في اخر قبل النية بعد الزوال
وقبل في القضاء كلنا في جوابه لا نقول ان النية المعترضة تثبت في الزمان
المتقدم بطريق الاستناد بل نقول انها موجودة في الزمان المتقدم تقديرا
كما ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تصير مقارنة
لها تقديرا وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران
الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها تقديرا وانما تقدير النذر اعتبرناه
غير الاستناد الذي نفاه وهو اي التقدير والمراد النية التقديرية
كاف في الطاعة القاصرة وهي الصوم في اول النهار وقصوره باعتبار
قصوره على النفس الى المغفرة فظهر ان الجزء الذي الاول من الصوم

اذ خلا

اذا خلا عن النية لم يعد بل حالة صوم فيه فاذا وجد النية في الاكثر
يقدر وجودها فيه ايضا فيصح لوجود النية التقديرية ولا يفسد
لانتفاء النية اصلا ثم ما فرع عن النوع الثاني من الوقت شرع الثالث
منه فقال وما ذاك الوقت ظرف له اي المؤدى وشرط الاداء لانه
امتناع يتقدم الاداء عليه لما عرفت انه لا يمتنع عندنا وعند ابي حنيفة
وابي يوسف اصلا بل يمتنع فوتا اي فوت الاداء بفوته اي فوت
الوقت وسبب ايضا للوجوب اداء كما مر ان الوقت كما فوت
معين نذر فيه الصلوة او الصدقة او ما نحن فيه اي الوجوب في النذر
قال في شرح الجامع الكبير لو قال لله علي ان اجوز قبل ما اوجبه الله تعالى
مضافا الى الوقت كالزكوة وصدقة الفطر وكذا ما اوجبه العبد
مضافا اليه وكما في الزكوة نفس الوجوب بالنصاب ووجوب الاداء
عند تمام الحول بتيسر اخذ الواجب وقد يجب الاداء قبل الوقت
المعين له فاذا تعجل كان بعد الوجوب فجاز وحكمه اي حكم هذا النوع
جواز التقديم اي تقديم الاداء عليه اي على الوقت لانه لما كان
سببا لوجوب الاداء جاز تقديمه عليه اذ الشيء في تقديم الاداء
على سبب نفس الوجوب وما ذاك الوقت معيار له المؤدى هذا
شروع في بيان النوع الثاني من الوقت وشرط الاداء عنه فيكون كما سبق
وسبب له اي لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب كما سبق كسبب
نذر فيه الصوم او الاعتكاف فانه معيار للمؤدى وشرط للاداء
وسبب لوجوبه فلما نفى الوجوب غلى النذر وتعلق به اي بهذا
الوقت سنة نذر فيها الحج فانها يشبه المعيار وشرط للاداء وما
بالغ الشافعي وسبب للوجوب الاداء وحكمه نفل النفل لمعيارية
لا واجب آخر لان التعيين بولاية الناذر ويتوقف في حقه ولا يفيد والله
اعلم بالصواب

بحرة

حق الشارع كمن سلم مرتكبا القطع للصلوة وعليه سجود السهو
لاعبرة لارادته فيؤدي بالمطلق تفريع على نفي النفل للعبادة
والشرط اذا كان كالجزء يؤدي المنذور من الصوم والاعتكاف
بمطلق الاسم ومع التطابق في الوصف بان نوى النفل او اطلق آخرا
عفت ان نية الواجب صحيحة ويؤدي ايضا مع نيته قبل الزوال
كما في رمضان ولما معيار لضبط هذا شروع في النوع الخامس
كوقت صوم الكفارة وصوم النذر المطلق وصوم القضاء
فان كلا منها معيار للصوم وهو ظاهر لان شرط الاداء اذ لا اضداد لها
والسبب لوجوب الاداء العلم بقيامه والنفس الوجوب لانها بالجزء والتدد
والتجزي في الاداء وحكم وجوب تبييت النية وتعيينها اما وجوب
النية فلكونه عبادة واما وجوب التبييت فلان الموضوع الاصلي في
غير المعين النقل فاذا لم يبيتها يقع الامساك عنه فلا ينقلب
واما وجوب التعيين فلعدم تعينه وحكمه ايضا عدم الفوات الى الخلف
القرآن لبس له وقت معين وحكمه ان لا يتضيق وقته بعينه الوجوب
فورا وذكر في شرح التقويم هو الصحيح لما روى عن الكرخي
انه يتضيق عند ابي يوسف كالحج ولما ان الوقت مشكل في الزيادة و
النساوات هذا شروع في النوع السادس يشبه المعيار والظرف
كوقت الحج وذلك من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج فانها ظرف
المعيار من جهة انها لا تسع الاحج واحدا كالنهار للصوم وشبه الظرف
من جهة ان اركان الحج جميع اجزاء الوقت لحج كوقت الصلوة الثاني بالنسبة
الى سنى العمر فان محمدا يوسف يتأثم بالموت بعد التاخير فلا يكون
كالصلوة وابا يوسف يضيق مع القول بالاداء وقت فعل فلا يكون كالصوم
فثبت الاشكال وحكمه الصحة في العمر ولو بعد السنين نظرا الى جهة الظرفية
فثبت

والاثم

والاثم بالتفويت نظرا الى جهة المعيارية وما ورد انما يضيق
ولم يحرم التاخير كما قال ابو [illegible] يتضيق الوقت العام الاول
فكيف يكون اداء في العام الثاني [illegible] نوع مجاز التاخير كما قال محمد
تضيق بان وقته جميع العمر [illegible] بالموت في العام الثاني والحكم
متناف اراد ان يبين [illegible] ابو يوسف نحج المعيارية احتياطا
لان الحجة الى العام القابل [illegible] لانه ففي الظرفية بالكلية فافهم
بالتاخير احكم بالاثم [illegible] عن العام الاول حتى ابطل عدالته
اما اذا اتاه بالاخرة فيحكم بارتفاع الاثم لزوال المنكر وان
قال بالاداء بعده اذا اعترف بكون الحج الآتي بعد العام الاول
اداء نظرا الى جهة الظرفية فان قيل لما رجح المعيارية احتياطا
كون الحجة الى العام القابل مشكوكة وجب ايضا لحفظ جهة الظرفية
بل يحزم بكون الحج الاتي في العام القابل قضاء اذا نذر ان يعتكف
شهر رمضان فصام ولم يعتكف حتى جاء رمضان اخر فصام الاعتكاف بصوم
مستقل ولا يجوز هذا رمضان الثاني لكون الحجة اليه مشكوكة قلنا
انما لم يجز القضاء في رمضان الثاني لان جهة اصالة الصوم المستقل
ترجح بكون الحجة الى العام القابل مشكوكة فوجب الحزم بعدم اجزائه
في ضمن رمضان الثاني وان بالغ والحكم بالشيء اذا وقع بجهة الاصالة
لا يبطل بعده كما سياتي وليس هنا جهة اصالة للمعيارية حتى يترجح
بما ذكر من تحكما يؤدي الى الجمع بها تنافي جهة الظرفية ومحمد يرجح الظرفية
نظرا الى الظاهر الحال لانه فيجهة المعيارية قطعا فجوز التاخير مطلقا
بل ان لم يفوت قال فخر الاسلام وشمس الائمة بسعة التاخير عند محمد
من السنة الاولى لكن جواز التاخير مشروط بعدم التفويت مطلقا
حتى لو فوت بعد التمكن في السنة الاولى يأثم وقبل ان لم يمت اي المكلف

بعد الظن به اي بالموت قال الشيخ ابو الفضل في اشارات الاسرار
قال محمد والشافعي الحج يجب على الفور فيه التاخير الا اذا غلب
على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في آخر كلام محمد
انه اذا مات قبل ان يحج فان كان في جادة لم يلحقه اثم وان كان
بعيدا عن الجادة بحيث يشهد معها قلبه بانه اخر يفوت لم يحل
له التاخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل
الغلبة عند عدم دليل قوي واجب وقال صاحب الكشف ما ذهب اليه
محمد من تجويز التاخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكر في الخاتمة
وغيرها مشكل لان العاقبة مستورة فلا يكون بناء الامر عليها
فالصحيح من قول محمد ما ذكر ابو الفضل اقول فيه بحث اما اولا فلان
ما ذكره انما هو حكم الصحيح الذي ليس في جهة المعيارية والكلام في الحج
المشتمل على جهتي الظرفية والمعيارية فيجب ان يكون حكمه ما ذكر في الخاتمة
ليظهر فائدة جهة المعيارية واما ثانيا فلان كون العاقبة مستورة لا ينافي
بناء الامر عليها كيف وقد قال صاحب الهداية لا عبرة للاحتمال الذي يكون النفل
مباحا او مندوبا اليه وهو مقيد بشرط السلامة والحاصل ان السلامة
مرجوة وقد بنى الندب والاباحة عليها ولذا اي لكونه في العمر بالتفاوت
صح تطوع من عليه الفرض بعيني اذا من وجب عليه حجة الاسلام فلو حج
عنها بدا حرم بنية التطوع يقع لما ذكر وقال الشافعي لا يقع التطوع
بل يقع ذلك التطوع عن فرضه لانه بحج لكونه [illegible] فاذا من نوى التطوع
وعليه حجة الاسلام يكون كمن نوى الصلوة والصفة بحج عند وصيانة ماله
فحج لصيانة لدينه اولى فيلغو الوصف اي يجعل نية النفل
منه لغوا ويبقى الاطلاق وهو اصل النية وبه اي باطلاق النية
يؤدي الحج بالاتفاق بل ويؤدي بدونها اي بدون النية

اصلا

اصلا كما في عليه يحرم عنه صفة مضى عليه الرفاق جمع رفقة
بالضم والكسر بمعنى جماعة يرتحل بعضهم بعضا في السفر يعني
ان حج المغمى عليه الذي رفقائه عنه يصح مع انتفائه فلنا في جواز
الوصف اي وصف العبادة عندكم لا اصل فكون كل منها عبادة
محتاجة الى النية فاذا نوى في الوصف لان النية الاولى التي كانت
للنفل قد بطلت بالحج فلا بد من جديد نية اخرى للفرض لان صحة الوصف
فلا يقع ما اداه عن الفرض لانتفاء شرطه وهو الاحسن التي
ادعاها الشافعي حيث قال فخر الاسلام قال الشافعي ما اعظم
امر الحج استحسانا فيه لخروج عن التطوع صيانة له عن خطاء فاعلم عليه غير مكروه
لانه ان اراد بالاستحسان معناه العرفي فلا وجه له لانه لا يقول به
حتى بالغ في انكاره فقال من استحسن فقد شرع وارد معنى آخر فلا بد
من بيانه حتى نتكلم عليه فنقول ان ما ذكرنا من الجواب هو الجواب المشهور
والجواب المشهور والمذكور في الكتب ان الحج بنى في العبادة لانه بنى
شرطها وهو القصد والاختيار فيما فيها بالضرورة ضعيف
لان الحج عنده انما هو بالنظر الى وصف العبادة لا اصلها فاذا اراد
بناء الحج للعبادة منافاة لاصل العبادة فلا يتم وجوب الحج
بالنفل فيه حتى يبنى فيه وان اراد وامنافاة لوصف العبادة اعني
انه التقليب بسمتاه لكنه لا يضر بل هو المقصود وفي الاطلاق دلالة على
جواب عن قول ابي يؤدي بالاتفاق ونقرر ان جوازه باطلاق
النية ليس لسقوط التعيين بل لوجوده كما بدلالة معنى في المؤدى
وهو ان المكلف لا يتحمل اعباء تلك المشاق للنفل وعليه حجة الاسلام
بخلاف ما اذا نوى النفل صريحا فان الدلالة لا تعارض الصريح ولا يرد
النقض بنية النفل في رمضان لان ثمة عين رمضان للتعيين في نفس

الفرض منه

كونه معيارا لالدلالة معنى في الموجب والكلام فيه والاحرام
غير مقصود جواب عما قيل يعبد ونزاه بعني انا لا نسلم النية
ثمة معدومة بل موجودة تقديرا فان اختيار كل باب بما يليق
به والاحرام عندنا شرط كالوضوء للصلوة فصح بفعل الغير
بالامر دلالة فان عقد الرفقة انما يكون لبعض بعضهم بعضا
عند العجز فلما عاقد هو عقد الرفقة استعانوا بهم في كل ما يعجز
وانما لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا كما في شرب
ماء السقاية فقام بنيتهم مقام نيته كما لو امر هو بذلك نصا
وهذا النوع الذي من الاختيار كما في شرط العبادة كما لو وكله
غير والمأمور به لما فرغ من الامر وما يتعلق في نفس المأمور به
ولهذا اخر البحث عن مباحث المطلق والمقيد وهو كما ذكرنا الاول
اداء لا نزاع في اطلاق الاداء فانه اجب اتفاقا على الاتيان بالموقتات
وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء
الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول وخوذ لك واما بحسب
الاصطلاح فعند الشافعية يختصان بالعبادات الموقتة
ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء وعندنا هما من اقسام
المأمور به موقتا كان الامر او غيره وانما لم يعتبر في التعريف التقييد
بالوقت حيث قيل وهو اداء الاداء تسليم عين الواجب بالامر ليس
المراد بالامر الخطاب الذي يكون سببا لوجوب الاداء على التعيين ولا
يخرج عنه كثير من افراد الاداء كصوم المسافر وجمعة
وجمعة العذور ونحوه لانها بسلم بدون وجوب الاداء
بل النص الدال على الوجوب في الجملة سواء كان امرا صريحا نحو اقيموا
الصلوة او ما هو بمعناه نحو والله على الناس حج البيت من استطاع
اليه

اليه والمراد بالواجب بالامر هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر
لا بمعنى المعنى المصدري لان لا يتصور فيه التسليم والا يلزم ان يكون
الايقاع ايقاع ايقاع وبمعنى وجوبه بالامر لزوم ايقاعه به والمراد
بتسليمه اتيانه والاتيان به كالعبادة حق الله تعالى والعبد
يؤديها ويسعى اليه والا فحقيقة التسليم لا يتصور الا في الاعيان
واما بقاء عين الثابت بالامر حتى يشمل النقل كما قال صاحب
التنقيح لما عرفت ان المذهب هو المندوب ليس بمأمور به
ولهذا قال فخر الاسلام وقد يدخل في الاداء قسم آخر
وهو النقل على ما مر من جعل الامر حقيقة في الاباحة حتى
واما قول في شرح التقويم الاداء نوعان واجب كالفرض
والنفل وغير واجب كالنفل فالاولى طريق الكفاية من غير ان يكون
مختارا للكل او بالنظر الى وجوب الشروع فان النفل بعد الشروع
لا يبقى نفلا بل يكون واجبا وما مأمور به واداء واما لم يكن
قبله كذلك والنوع الثاني قضاء وهو تسليم مثل اي مثل الواجب
بالامر بالمعنى السابق غير خل في قضاء اصحاب الرخص وارباب
العذر قال في الميزان ليس من شرط القضاء وجوب الاداء حتى يجب
ولكن الشرط وجوب الاداء في الجملة لعموم دليله وفوات عن الوقت
في حق من يدرك وقت القضاء او انتفاء الحرج عنه من غير
اي من عند المسلم قيد به احترازا عن صوم رمضان الغير المديون
وصوم العصر الحائض اذا ظهر اليوم الى ظهر الامر فانه يكون شيئا منها
لا يكون قضاء وان كان المسلم منه الواجب لانه ليس من
عنده من وجب عليه بل مؤدورا كرها وبستقل كل منهما اي من الاداء
والقضاء في الامر مجازا شرعيا للتباين المعنيين كما عرفت وكثيرا ما

وصح فصار خارجا عن قبيل التصرف من العبد

الاداء على نوعين واجب ونفل
كما هو موجب الامر على قول
ابي زيد رحمه الله تعالى

حكم وجوب الاداء بالجملة
لا يتوقف

وتسليم ما في الذمة الى مستحقه كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم
اي ادديتم وقوله اذا نوديت اذا نظر الامس وما في الفوقانية قالوا
ان القضاء حقيقة في تسليم العين ومثل لا ندعه معناه الابقاء
والاتمام والاداء مجاز في تسليم المثل لانه غاية الرعاية
والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم المثل
وجب القضاء ان عقل المثل قد به لان القضاء بمثل معقول
يجب بسبب جديد بالاتفاق بوجوب الاداء وهو النص الدال
على وجوب الاداء في الجملة كما صرح به فخر الاسلام في شرح التقويم و
صاحب الميزان فلا يرد النقض بصوم الحائض وانما يرد لو كان
المراد به الامر الذي هو سبب لوجوب الاداء على التعيين فظهر
بهذا التقرير بطلان ما قيل في الجواب عنه ان صومها خارج عن
محل النزاع لان النزاع في ان القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه
على امر جديد بلاحق ام يثبت ذلك بالامر السابق فلم لم يتحقق
في حق الحائض بالامر بخرج صومها عن محل النزاع على ان هذا القائل
قد فسر السبب الموجب في قوله صاحب المغني الاداء تسليم عين الواجب
بسببه بسبب نفس الوجوب كالوقت للصلوة والشهر للصوم
كما هو راي بعض مشايخنا فكيف يستقيم بعده جعل الموجب
للاداء الامر خلافا للبعض وهو صاحب الميزان وابو اليسر
والقدوري منا وعامة الشافعية وعامة المعتزلة قالوا
في الاستدلال على مطلوبهم لا مثل للعبادة الا بالنص يعني ان العبادة
عبادة عرفت قربة في وقتها فلا تقضى الا بمثل الاداء الضائع بعمد
اما لمثله فانها فات شرفها الوقت لا يعوض لها مثل الا بالنص الجديد
فان قيل الواجب بالنص الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبتدأ

اجيب

اجيب بانه يسمى قضاء كلو وجد استدراكا لوجوب سابق
مخلا فالواجب ابتداء على المفهوم من هذا الدليل
انهم لا يجعلون سبب القضاء الا النص وقد نقل عنهم انهم
يجعلون سبب التقويت وتارة الفوات ايضا
كما سيأتي فلنا في الاستدلال على ما قلنا رجحت بقرينة منه
الجواب عن استدلال المخالفين لما عقل ما في قضاء الصوم
المكتوب وما في قضاء الصلوة المكتوبة من النص الدال
على بقاء الوجوب في الذمة بعد خروج الوقت اما في الصوم
فقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا
او على سفر فعدة من ايام اخر واما في الصلوة فقوله
عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها فان ذلك وقتها اي وقت قضائها ووجه دلالته على بقاء الوجوب فيها الآية فانه تفيد ان ما يفعل المريض
او المسافر في عدة من ايام اخر هو الذي وجب عليه في الشهر
واما الحديث فلان الصلوات في نسيانها وتذكرها
وقتها طرح المتصلوة الساقطة الواجبة ووجد كونها
معقولين ان الواجب اذا ثبت في الذمة لا يسقط الا
بالاداء او اسقاط صاحب الحق او العجز ولم يوجد الاولان
وهو ظاهر ولا الثالث في حق اصله الذي هو المقصود
لقدرته على صرف ماله من النفل المشروع من جنسه
الى ما هو عليه ليفيد رفع الاثم ولان لم يفد احراز الفضيلة
ولما سقط شرفه بالعجز لا الى مثله من جنسه لعدم
تغير موجبه في سقوط اصله كضمان المتلف المثلي بالقيمة

التقويت بالترك لا يختص
بزمان كما ذكره زيد الله علمه
الفوات بالترك لا يختص
بزمان كما ذكره المخالف
ولو قوت

على وجوب الاداء بالجملة
لا يتوقف

اجيب

للفجر وإذا استحق قضاء موسعا ان خصوصية الوقت ليست
مقصودة بالذات وانما نصبت امارة للوجوب والمقصود
ما فيها من العبادة فلما عقل النصاب فيه بهذا اى
بقضاء الصوم والصلوة المكتوبة بين الكفاء النظائر من الصوم
والصلوة والاعتكاف والحج آمنوزة في وقت معين بجامع
ان كل واحد منها عبادة وجبت بسببها وعرفنا منها مثل
فوجب قضائها عندنا بالقياس لا عندهم اصلا في رواية
وبالتقويت لا الفوات في احدى وبالفوات ايضا في ثالثة
فلا غير على هذه الرواية في الاحكام واما في التخريج
واعترض بانه كيف يتم اعتراف بكلام الخصم فان وجوب قضاء الصوم
والصلوة المكتوبتين ثبت بنص الكتاب والسنة ووجب
قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس وأجيب بانا لا نثبت ان
النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الوجوب في ذمة
شرع الوقت لا الى فعل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب
عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب
المتذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب المكتوب ويكون
الوجوب في الكل بالسبب السابق دفعا ودان القضاء لو وجب
بسبب الاداء للزم فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان
فصام ولم يعتكف ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان
الثاني ولم يقتض صوما مقصودا فلما لم يجز بل اقتضاه
علم انه بسبب جديد موجب للصوم المقصود اجاب عنه بقوله
ووجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود بالاعتكاف لا فرض
مبتدأ اذا نذر اى الاعتكاف في رمضان متعلق بالصوم

الراجع

الراجع الى الاعتكاف فصامه اى رمضان بدونه اى بدون
الاعتكاف حتى لو تركه مع ما تخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء
هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما صرح به في شرح
الكبير واصول الائمة لعود خبر وجوب شرط اى شرط الاعتكاف
وهو الصوم لقوله عليه السلام الاعتكاف الا بالصوم الى الكمال
الاصلي وهو ان يجب مستقلا مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف
وذلك لان الاكتفاء بصوم رمضان اما جاز لشرف واتصال
الاعتكاف به فاذا انفصل عنه زال الشرف وجبت لا يكون مدركا الا
يستوي فيه الحيوة والموت ولم يبق قضاء الصوم حتى يبقى الاتصال
بصوم الشهر حكما كما سبق فعاد الشرط الى الكمال وهو الاستقلال
ومن البين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط
من وجوبه مع شرف الوقت لان سقوط وجوب صوما مقصودا بصوم مقصود
افضلية الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت
بعد ما زال لا يدرك الا بوقت يستوي فيه الحيوة والممات
مع ان العبادة مما يحتاط في اتيانه فظهر ان وجوب قضائه
بما ذكرنا هو لعود شرط الى الكمال الاصلي لا الوجوب اى القضاء بآخر
اى بسبب آخر غير سبب الاداء كما توهم المخالفون انه قاطع
بالتقويت الجاري مجرى النص لان الاداء اعلم ان الاداء ينقص الاداء
محض والاداء يشبه القضاء لتحقق نقصان الكامل وفاسد
وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض وقضاء يشبه الاداء
والاول ينقسم الى قضاء بمثل معقول والقضاء بمثل غير معقول
والمثل المعقول اما المثل الكامل والمثل القاصر وكل من هذه الاقسام
يجري في حقوق الله تعالى وحقوق العباد الا الاخير فانه لا يجري في

وحقوق الله تعالى كما سنبين ان شاء الله تعالى وقد بقي
كلامنا بامثلة باحث قال الاداء اما محض كامل وهو ان
يؤدي مسيئا بجميع الاوصاف المشروعة واجبا كانت
او سننا مؤكدة قيل التحقيق ان كل اداء محض ترك فيه شيء
من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل اقول هذا يوجب
ان تكون الصلوة منفردا كاملة لان الجماعة ليست بواجبة
كما صرح به في الهداية وغيرها وسيجيء انها قاصرة كالصلوة
بالجماعة يعني صلوة شرع فيها الجماعة مثل المكتوبات والوتر
والعيد في رمضان والتراويح والا فالجماعة فيها ليست بشرع
فيه صفة فصور كالاصبع الزائدة هذا مثال للاداء الكامل
من حقوق الله تعالى وقد ورد على المفصوب مثال من
حقوق العباد وهكذا حال الاقسام الآتية فان كلا منها
ممكن بمثالين احدهما من حقوق الله تعالى والآخر من حقوق
العباد او محض قاصر ان لم يسبق تلك الاوصاف كالصلوة
منفردا فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة
وورد ان المغصوب مستغرق الانجاية يستحق بها رقبته
او قيمته فانه اداء لورود على عين ما غصب لكنه قاصر
لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه واما غير محض بل
شبيه بالقضاء كفعل الاخرس وهو الذي ادرك اول الصلوة
مع الامام ثم فاتته الباقي بالحدث فانه فعله بعد فراغ الامام
اداء باعتبار الوقت شبيه بالقضاء لانه بقضاء ما انعقد
له احرام الامام بمثله واغلب عكس لكونه اداء باعتبار
اصل الفعل وكونه قضاء باعتبار وصفه حتى لا يتغير

فرضه

اذا انقطع امثل الايوم للخصومة لان الواجب في الذمة هو
المثل الكامل وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء
او قضاء محض مثل غير معقول يعني انه لا ندري نقول لا
ان يكون مما يرد العقول اذ العقل حجة شرعية لا السمع بل
اقوى ولا يجوز التناقض بين حكم الله تعالى كالفدية في حق الشيخ
الفاني ومن بمعناه قضاء للصوم ولا مماثلة بينهما لا صورة
وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم معنى وهو وسيلة الى الجوع والفدية
عين هي وسيلة الى الشبع والمال قضاء للقصاص فيما اذا عفى
احد الاولياء واخذ الباقي المال او صالحوا عليه او قتل في دار الحرب
او قتل الابن فان المشروع الاصلي فيها هو القصاص وقد
شرع اخذ المال بدلا عنه ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر
ولا معنى لان القصاص معنى وهو وسيلة الى الفناء والمال عين هي
وسيلة الى البقاء هذا والمشهور في التمثيل والبيان ان يقال
كقضاء النفس بالمال فانه ثابت بقوله تعالى وفدية مسلمة
الى اهله من غير بعض فيه مماثلة اما صورة فظاهر وكذا معنى فان
الآدمي مال مبتذل وهو سمة الفدية والمال مملوك مبتذل
وهو سمة الجزء فلا مماثلة بينهما وانما عدل عنه لان فيه اشكال من
احد هما بالنظر الى التمثيل والثاني بالنظر الى البيان غير ان معقولية
الاول هي الفارقة فيلزم ان يكون الواجب بسببه الى مستحقه
والضمان في هذه الصورة عين ما وجب بالنقل ابتداء فيكون
من قبيل الاداء لا القضاء واما الثاني فهو ان المماثلة انما هي
بالنظر الى الثابت في الذمة والنفيسات هما ثبت فيها فلا
وجه لبيان انتفاء المماثلة بينهما وبين المال وانما الثابت فيها

القصاص

القصاص فالوجه بيان انتفاء بهما بينه وبين المال ثم ما
ورد علينا او على معقولية الصوم انكما ذكرتم الا ترى ان
الفدية لصلوة الشيخ الفاني ومن بمعناه بلا نص وهو دالة
قياسا على صومه الثابت بنص غير معقول اجاب عنه
بقوله والامر فيها اي بالفدية في الصلوة اي صلوة الشيخ
الفاني ومن بمعناه هين لان العمل بالقياس على ما لا يصح القياس عليه
بل الاحتياط فان النص الوارد في الصوم وهو قوله تعالى
على الذين يطيقونه فدية طعام مسكين يحتمل ان يكون
معللا بالعجز فلا يصح معه القياس فان معناه لا يطيقونه
كذا فسره ابن عباس رضي الله عنهما وحذف لا جائز عند الكسائي
وبعضهم قرأ حفضة لا يطيقونه باثبات لا وحينئذ
ان لا يكون معللا به وعلى ذلك التعليل فان بناء الحكم على
وان كان منتزعا بعلية البدل لكن كل علة مما منصوصة
لا يجب ان يكون متعدية حتى يصح معه القياس لجواز ان يكون
العلة المنصوصة قاصرة لا يصح معه القياس كما تقرر في
موضعه فامرناه بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا
في باب العبادة لا عملا بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل عليه
انهم لم يحكموا باجزاء الفدية عن الصلوة كما حكموا به
في الصوم حتى قال محمد رحمه الله عليه والفتوى في الزيادات بخلافه
ان شاء الله تعالى ولو كان ثابتا بالقياس لما احتيج الى
التعليف كسائر الاجتهاد ثابت كاجاب التصدق اي
ما ذكرنا من الامر بالفدية للاحتياط كاجاب التصدق
بالعين اي عين الاضحية المعينة للتضحية او القيمة

فانما

اي فيهما اذا استهلكت او لم تضح في وقتها فانه لما اعتبر الخلف
بالقياس على ما لا يصح القياس عليه من قبيل الاخذ بالاحتياط وذلك
ان التصدق بالعين او القيمة يحتمل ان يكون اصلا لان شكر كل نعمة انما هو من جنسها وهذه
عبادة مالية فينبغي ان يكون شكرها منها لان النوع عين الاركان فيه
او سائر الانام ويحتمل ان يكون الاراقة اصلا من غير اعتبار
مع الصدقة في الوقت لم نقل بالتعليل المنصوص
لقيام النص بعد اتمام التضحية علمنا به احتياطا في
باب العبادة لانها على آفة تمثل بها وخلف عنها ولذا لم
ينتقل الحكم الى التضحية في العام القابل كما انتقل الفدية عند
القدرة فان الحكم بالشيء اذا وقع بجهة الاصالة ولو على جهة
لا يبطل بالشك ولا سبيل لنا الى القضاء بمثل المعقول
الا ترى ان النص لامتناع العمل بالقياس كما في الفدية كخيث
قال على الذين يطيقونه فدية طعام مسكين اي لا يطيقونه
كذا فسره ابن عباس وحذف لا جائز عند عامة النحويين
قرأ حفصة لا يطيقونه باثبات لا فان قيل اذا لم يجب بالنص
يكون اداء لا قضاء قلنا انما يكون اداء اذا وجب به ابتداء
لا خلفا عن اصل فان قيل الفدية لم تجب خلفا عن الصوم
لان الامر به لم يتناول غير المطيق لاستلزامه تكليف
العاجز قلنا الصوم واجب على المطيق وغيره بالنظر
الى الاول الآية ثم نقل عنه الى الفدية في غير المطيق لعجزه عنه
على سبيل الخلفية تيسيرا للامر عليه بدليل تسمية ذلك فدية

فانما

فانما لم يتخلص به المرء عما يلحقه من مشقة وكره
قال الله تعالى وفديناه بذبح عظيم فورد الامر بالفدية
تكليف العاجز قلنا انما يلزم ذلك اذا كان الغرض
بالتكليف عين ما كلف به ولما كان غيره فجائز
كوجوب الصلوة على المسلم في آخر جزء من الوقت كما
سبق او دلالة كما في اخذ المال بدلا عن القصاص على ما مر
فانه ثابت مخالفا للقياس بدلالة نص وورد في الخطاء
وذلك ان ثبوت الدية في الخطاء لا للمبدلية بل لصيانة
الدم عن الهدر لكونه عظيم الخطر عند الله تعالى بسلامة
نفسه وفي قتل نفسا معصومة وعلى القتيل ان لم يهدر
دمه وقاتله معذور وقد الحق به كل عذر نذكره في القصاص
لمعنى في المحل مع بقائه كما في الصور المذكورة فان الخصوص
من القياس بالنص يلحق به ما في معناه من كل وجه وههنا
كذلك بل اولى لان العمد بعد سقوط القصاص بالشبهة
احق بعدم الاهدار صرح بصاحب الكشف وغيره فظهر
ان الاقتصار على النص كما في عبارات القوم ليس كما ينبغي
بل لابد من اعتبار الدلالة ايضا وانا لو جعلنا القضاء بمثل غير معقول
الا بالنص او بدلالته فلا يضر المنافع بالمال المتقوم اذ لا
مماثلة بينهما فان المال عين متقوم والمنفعة معنى غير متقوم
اما الاول فلان المال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت
الحاجة واما الثاني فلان المنفعة من الاعراض الغير الباقية
كالحركة ونحوها وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو
الادخار لوقت الحاجة ولا ادخار بلا بقاء وغير المحرز ليس

فا

ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة
فلا تكون مضمونة للمتقوم فلا يقتضي الا بالنص ولا دلالة
وليس فليس وفرع عن هذا الاصل وسيأتي ذكره هنا ولهذا
منها تعريض الصاحب التنقيح حيث فرع ابتداء على قوله والا بعقله
مثل الا بالنص فقال لا يضمن قاتل القاتل ولي القتيل لانه
لا يفوت لولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو
معنى لا يعقل المال مثله ولهذا قيد بولي القتيل لانه يضمن
لولي القاتل الدية اذا كان خطأ ويضمن قيمة ان كان عمدا كذا ذكره
الحاكم الشهيد في الكافي ولما قضاء غير محض بل شبيه الاداء
كقضاء تكبيرات العيد في الركوع فان من ادرك الامام في صلاة
العيد وهو راكع فاذا خاف الفوت يركع ويشتغل بتكبيرات
العيد ويكون ذلك قضاء يشبه الاداء لبقاء محل الاداء
في الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة لاستوائهما في النصف
الاسفل من الراكع وحكما لان مدرك الامام في الركوع (بعض النسخ في الركوع)
مدرك لتلك الركعة لقوله عليه السلام من ادرك الامام في الركوع
فقد ادرك بها واداء قيمة العبد هم تزوج عليه فان من تزوج
امرأة على عبد غير موصوف يكفي تسليم عبد كيفما اتفق
قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لعينه لكنه يشبه الاداء
لما في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد بجهالة وصفه
لا يكون اداؤه الا بتعيينه ولا يتعين الا بالتقويم فصارت
القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كانه
خلف عنها ولا بد له اي المأمور به من الحسن لا بمعنى كونه
صفة الكمال كالعلم او موافقا للغرض كالعدل او ملائما للطبع (اي العلم الحسن)
كالحلاوة (خلاف الخبور)

اي الصفة من صفاتها

كالحلاوة فان ذلك يدرك بالعقل ورد بالشرع
اولا بالاتفاق بل بمعنى كونه اي المأمور به متعلق
المدح عاجلا في الدنيا ومتعلق الثواب آجلا في
العقبى اي كون الفعل بحيث يستحق فاعله في حكم
الله تعالى المدح والثواب فان هذا هو محل النزاع قال
الاشاعرة هو الحسن بهذا المعنى موجب الامر
اي اثره الثابت به فالفعل امر به حسن لانه
حسن فامر به والحاكم به اي بالحسن والموجب له
هو الشرع ولا دخل للعقل وانما العقل آلة لفهم الخطاب
الشرعي ومنكرو الحسن الحنفية من وافقهم اي الاشاعرة
في هذا الركن وقالت المعتزلة الحسن مدلوله اي الامر
بمعنى انه ثابت قبله وهو ليل عليه فالفعل عندهم
حسن فامر به على عكس ما عند الاشاعرة والحاكم الحسن
والموجب له العقل بمعنى انه يقتضي المأمور به شرعا ولو لم يرد
كما انهم عكسوا بوجوب الاصلح على الله تعالى عندنا علوا كبيرا
ولا دخل للشرع في الحكم بل الشرع مبين للحسن في البعض
الذي لا يدرك العقل فيه الحسن ابتداء فانه قد يظهر
انه مقتضى العقل الحاكم عند صفاء الاقتضاء ولم يظهر وجه
اقتضائه كما في وضائف العبادات وما في الوجوب صوم
آخر رمضان وغير ذلك وهنا اي من الحنفية كالشيخ ابي منصور
وكثير من مشايخ العراق من وافقهم لا مطلقا بل في ايجاب
المعرفة فانهم قالوا العقل حاكم بوجوب معرفة الله تعالى حتى
قالوا بوجوب الايمان على الصبي العاقل فالصاحب الكشف هذا

ليس بصحيح لان الايجاب على الصبي مخالف لظواهر
النصوص وهو ظواهر الروايات وقيل القائل صاحب
الميزان مدلوله اي الحسن مدلول الامر كما ذهب اليه المعتزلة
لكن لا مطلقا بل في المفهوم اي فيما يفهم العقل حسنه
كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان (ابتداء) موجبه
اي الحسن ان الامر كما ذهب اليه الاشاعرة لا مطلقا ايضا
بل في غيره اي غير المفهوم كاكثر الاحكام الشرعية والا لكان من
المذاهب مسطورة في المطولات فلا حاجة الى ايرادها وهو مختار
عندنا انه مدلوله (بعض النسخ) مطلقا اي سواء كان في المفهوم او غيره لحكمة
الآمر (الاولى الامر) فانه تعالى حكيم لا يأمر الا بما هو حسن قال تعالى ان الله
يأمر بالعدل والاحسان واعلم ان افادة ما ذكرهنا
وما تركه من الادلة على المختار حسن المأمور به بالمعنى
المتنازع فيه في غاية الاشكال فلا علينا ان نتعرض (الاولى ان نتحفظ) عن الاشتغال
بها كما شغل به القال والحال بالحسن هو الشرع كما هو
رأي الاشاعرة وليس العقل مجرد آلة فهم الخطاب بل هو
بعد اي الحسن في بعض من الامور الحسنة قبل الشرع
متعلق مدح فيه وكذا قوله بلا كسب كحسن الصدق النافع
او بكحسن الكذب اي بعد الشرع كاكثر احكام الشرع واعلم
ان المتنازعين في الحسن متنازعون في القبح (بعض النسخ في بعض القبح) وانما تركنا القبح
واقتصرنا على الحسن لان الكلام في الحسن المأمور به وقد علم
حكم القبح منه ولما اقسامه فسيأتي في مباحث النهي
ان شاء الله تعالى فالمأمور به اذا كان الحسن مدلول الامر
مطلقا لا موجبه فالمأمور به اما حسن الحسن في نفسه

اي يتصف

اي يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت في ذاته
سواء كان لغيره او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه
يتصف بحسن ثبت في غيره كما مر ان الامر بالشيء في قوة
الجهر بما حسن لغيره في نفسه هو الحسن لا امر آخر حتى يحتاج
الى ان يكلف المكلف صاحب التنقيح حقيقة بان لا يكون
فيه شبهة بالحسن لغيره فاما ان لا يقبل ذلك (بعض النسخ الكلام) اصلا فهو
سقوط التكليف وهو لزم ما فيه كلفة وقد اختياره
على خلاف الاسلام اما ان لا يقبل سقوط هذا الوصف
يعني وصف الحسن فائدتان الاولى وفي ما يرد عليه انه
لا يلزم من جواز سقوط الافضل بالاكمل سقوط
حسنه حتى لو صبر فقتل كان مأجورا الثانية ان التكليف
مطلقا اعم من التكليف بنفس الموصوف بالحسن في المتعلق
ومن التكليف بالسعي في حصوله كما في التصديق فانه
كيف ما انفعل لا اختيار في حصوله بنفسه مع ورود الامر
به كالتصديق وهو في الايمان وهو التصديق المنطقي
المعبر عنه بالفارسية بگرويدن وراست كردن (بعض النسخ بگرويدن) وحاصله الاذعان والقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها
وتسميته تصديقا زيادة تفنن للمقصود وجعله مغايرا
للتصديق المنطق (الاولى التصديق) وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم
في البعض يكون كفره باعتبار جحوده (بعض النسخ جحوده) بالسان (الاولى التصديق) او استكباره
عن اظهار الاذعان ثم لا يخفى انه لا يحتمل سقوط التكليف
به في حال من الاحوال فاقوال المنافق ليس ايمانا في نفس
الامر (الاولى التصديق) وعندنا اذا علمناه وما اجرى احكام الاسلام عليه (اي بالنسبة الينا)

على الاقرار فلخفاء التصديق وقيل اى يسقط التكليف
كالاقرار باللسان فانه يسقط حال الاكراه لان الاصل
هو التصديق وهو قلبي لا اللسان موجود وقيام البينة
بدل على بدله لكن متى تمكنه من غير عذر يدل على فوات
فلا يكون مؤمنا طوعا عند الله لا المصدق الغير المتمكن و
لو كان نادرا ولا المتمكن عند الاجبار على الانكار والاقرار
فان الاكراه الملجي لا يعدم بل يفسده والاسلام ما ثبت
بالشبهة لانه يعلو ولا يعلى فلكفى الاختيار الفاسد والصلوة
فانها تسقط بعذر الجنون والاغماء والحيض والنفاس
وهي اي مشاركته في احتمال السقوط لكن بينهما فرق من وجه
اشار الى الاقل بقوله للشهادة ونداء الصلوة اذ من الاقرار
اذ ليس كذا مثله لاحقيقة وهو ظاهر ولا لحاقا اذ لا دخل عليه
عدما كالاقرار حال الاختبار ولا لوجود الاعلى هيئة الايمان
مخصوصة وسره ان كمال الايمان في الانسان بالجمع
بين باطنه وظاهره كما هو مجموع من روحه وجسده فشبه
لذلك فعل اللسان لانه الموضوع للبيان ولذا جعل رأس
الشكر الحمد لاعم سائر الاركان واشار الى الفرق الثاني
بقوله وتسقط اي الصلوة باعذار كثيرة ويسقط هو
الاقرار بعذر واحد وهو الاكراه او الحس في نفسه
كلي لا حقيقة بل حكما كالصوم فانه ليس بحبس في ذاته
حقيقة اذ فيه تجويع النفس ومنع نفسه عما تعوده
مع النصوص الشيخ لها وانما يحبس بواسطة حس فوق
النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا لها

عن ارتكاب

عن ارتكاب المعاصي والزكوة فانها ليست بحبسة
ايضا في ذاتها حقيقة لان فيها اضاعة المال وانما سميت
بواسطة حس دفع حاجة الفقير والاحسان اليه
والحج فانه في نفسه قطع المسافة الى الكعبة بخصوصية
وزيارة لها بمنزلة التجارة وزيارة البلدان
وانما حبس بواسطة زيارة البيت الشريف بتشريف
الله تعالى اياه لكن هذه الوسائط لا تخرجها عن ان تكون
حسنة لعينها لان النفوس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير
والشر الا انها لما عاجلت اقبلت والشهوات اميل حتى
كانها بمنزلة امر جبلي لها بمنزلة الاحراف للنار فالنظر
الى هذا المعنى لا يحسن فهرها اذ لا قبح في الاضطرار و
الفضيلة انما يستحق الاحسان من جهة الرحمان لا من جهة
الانسان والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه
لانه بيت كسائر البيوت فسقط حس قهر النفس ودفع
الحاجة وزيارة عن درجة الاعتبار وصار كل من الصوم
والزكوة والحج حسنا لمعنى وقهر من غير واسطة وعبادة خالصة
بمنزلة الصلوة ولقد اجعلت حسنة لحسن في نفسها
شبيهة بالحسن لحس في غيره بدون العكس وانما قلنا
ان الوسائط هذه الامور دون الشهوة والحاجة وقهر
المكان لان الواسطة ما يكون حس الفعل لاجل حسنها وظاهر ان قهر الطبيعة
والشهوة والتزيين كذلك فاذا قبل الانقياد والخلاص بين تلك الوسائط فليتأمل
وبين الصوم والزكوة فليتأمل ولم يسلم فيكفي التفاوت الذهني
وحكم اي حكم الحس الحس في نفسه حقيقة كان او حكما عدم سقوطه

كالايمان والاقرار والصلوة

فان دفع الحاجة نفس الزكوة
وقهر النفس نفس الصوم
وزيارة البيت نفس الحج فليتأمل

الاداء او بسبب عروض ما يسقطه مثل الحيض والنفاس
للصلوة والصوم بعينه احترز عن الحس الحسي في غيره
كالوضوء والسعي فانه يسقط بسقوط الغير ويبقى بقاءه
كما سبق فان قيل المراد بالساقط ان كان ما ثبت
في الذمة بالسبب يصح قوله او عروض ما يسقطه بعينه
لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت
ولكن لا وجه لايراده في هذا الموضع لانه في بيان حس
ما ثبت بالامر وان كان المراد به ما ثبت بالامر وهو حين
الاداء لا يستقيم قوله او عروض ما يسقط بعينه لان وجوب
الاداء بعدها ثابت لا يسقط بعارض اجيب بانه الصلوة
قد تسقط بعارض الحيض والنفاس بعد ما ثبت وجوب اداءه
بالامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت حيث لا يسع غير
الوقتية ثم تسقط عنها اذا حاضت او نفست في اخر
الجزء كما سبق في مباحث المقيد بالوقت واما حس
في غيره فاما ان يتأدى ذلك الغير بنفس الامور به من غير
احتياج الى فعل آخر كالوضوء فانه ليس بحبس في ذاته
لانه تحريك الاعضاء بالماء وانما حس لما فيه
من اعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة فانها ليست
بحبسة في ذاتها لانها دعاء للميت عبث وعلى الكافر
قبيحة وانما حسنت لما فيها من قضاء حق الميت وهذا القرب
من الحس الحسن في غيره شبيه بالاقرار الحس الحسن
في نفسه ووجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل
والضرب ونحوهما وهو ليس بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى

لكن المغايرة

بلا وضع

فان قلت اجعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه
بالحسن لمعنى في نفسه دون الكفر والزكوة والصوم
والحج قلت لانه لا حاجة ههنا الى ارتفاع الحرمة
وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثمة

لكن المغايرة بينهما في الخارج والاعلاء حس لمعنى
في نفسه فانه يتحد به يكون شبيها بدون الحال
في صلوة الجنازة فان قيل لم شبه هذا بالاقرار وشبه
منه بهذا قلنا لانه لا حاجة ههنا الى ارتفاع الوسائط
وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثمة او لان تأدي
ذلك الغير بها امر نفس الامور به بل يحتاج الى فعل آخر
كالوضوء فانه في ذاته تبرد واضاعة ماء وانما حس
لكونه وسيلة الى الصلوة والسعي الى الجمعة فانه في نفسه وانما حس
لكونه وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلوة لا تتأدى بالوضوء والجمعة بالسعي
بل يفعل مقصود بعد حصول كل منهما وحكما اي حكم الحس في غيره
وجوبه بوجوب الغير الذي هو الوسط وسقوطه بسقوطه اي سقوط وجوب ذلك الغير
وجواز ذلك الغير لو سلم الكفار يسقط وجوبها دعوى وان بقي
مع الباعي فتوبي او قطع الطريق يسقط وجوب الصلوة
عليه ولو حاضت يسقط الوضوء ولو مرضا وسافر يسقط
وجوب السعي والجمعة والامر المطلق عن قرينة دال على الحس في نفسه
او غيره يقتضي الضرب الاول وهو لا يحتمل السقوط من الاصل قول
وهو الحس في نفسه لاقتضاء الكمال اي كمال الامر وهو المطلق الكمال
اي كمال حس الامور ثم التكليف اعلم ان ما لا يطاق على ثلث مراتب
احداها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته
ذلك او لاخباره به ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا
عن الجواز فلمن مات على كفره ومن اخبر الله تعالى
بعدم ايمانه بعد ما صح ايمانا واقصاها ما يمتنع لذاته
كقلب الحقايق وجمع الضدين او النقيضين والاجماع منعقد

وهو الجمع بالذات والجمع بالاثر والحكم بالذات

على عدم وقوع التكليف بهوالاستقراء ايضا شاهد على ذالك
والايات ناطقة والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن
لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا لخلف الجسم اعادة
كالصعود والنسيان وهذا هو النزاع ولهذا قلت ثم التكليف
اى طلب تحقيق الفعل والاتيان به لا على قصد التعجيز
واظهار عدم القدرة بما لا يقدر عليه المأمور به مطلقا او عادة
محال اما عقلا فلان طلب حصول المحال لا يليق من الحكيم
المتعال فان قيل هذا يمنع الوقوع فقط قلنا بل الجواز ايضا
لانا نمنع تبعية الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والتغير كالامر
الايجاب بخلاف الاختيار واما نقلا فلقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وغير
ذالك وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والا
لكذب وامكان الكذب محال فظهر ان ليس دليلا على عدم
الوقوع فقط واذا كان التكليف بالمحال محالا فلا بد لان المأمور
من قدرة لا بمعنى الاستطاعة المقارنة بالفعل فانها علة
تامة بل بمعنى سلامة الاسباب والآلات المفسرة بقدرة
بها يتمكن المأمور من اداء ما لزمه وانما قال بلا حرج غالب
ليخرج الحج بلا زاد وراحلة فانه نادر وبلا راحلة فقط
كثير واما بهما فقالب وهي اى القدرة المفسرة بما ذكر شرط
لوجوب الاداء لا الاداء نفسه لوجوده اى الاداء قبلها اى قبل
القدرة كالحج الفقير والزكوة قبل الحول فلو كانت شرط الاداء
كما تقدم عليها ولا شرط لنفس الوجوب لانه اى الوجوب نفسه
حبس غير محتاج الى القدرة ولذا يخفف في النائم والمغمى عليه
بثبت بالسبب والاهلية

اذا لم يؤد الى الحرج والا قدره ثم قد فات قبل وقت الوجوب لانتفاء
عن التكليف استلزم القدرة فكيف ينقل عن لازمه قلنا
عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم فمن استلزام التكليف للقدرة
ان الله تعالى لا يأمر العبد الا بما يستطيعه عند ارادة العبد
العبد احوال ذو فهذه القدرة لا تلزم التكليف مطلقا بل
حالين وهي اى القدرة نوعان النوع الاول ادنى ما ذكر
من قدرة يتمكن بها من اداء ما لزمه بلا حرج غالبا وهو يسمى
هذا النوع الممكنة لكونه كسبا للمجرد التمكن والاقتدار على الفعل
من غير اعتبار شيء زائد وهذا اى هذا النوع شرط لوجوب
الاداء كله وجب مطلقا بدنيا كان او ماليا او مركبا منهما لنفسه
اولغيره ولذا اى لكونه شرطا لوجوب الاداء مطلقا لا يلزم زوال
الاداء في الاخير من الوقت اذا حدث فيه الاهلية
فان الاداء فيه ممتنع فلو وجب لاستند التكليف بما لا يطاق
قلنا وجوبه انما يبقى الى آخر الوقت اذا كلف بالاداء
في ذالك الجزء الاخير من الوقت وهو ممنوع بل التكليف انما هو بالاداء
مطلقا وذالك يتصور بوقوع الشروع في الوقت فانه اذا شرع
في الوقت يكون الفعل اداء وان اتم بعد الوقت كما سبق او نقول
سلمنا ان التكليف بالاداء فيه صحيح لكن لزومه اى لزوم الاداء
ليس لكونه مطلوبا في نفسه حتى يلزم التكليف بما لا يطاق بل لزوم
خلفه وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب اداؤه
ثم يخلفه خلفه للعجز عنه كالوضوء للتيمم وكمن حلف على مس
السماء او صعود المسجد ذهبا ووجود القدرة بالنظر الى الخلف الذي
هو القضاء كاف في الجواب المشهور بان شرط وجوب الاداء

مطلب

وقف على الفقراء ... سنة ١٣٠٢

هذا المحل يبدي من محل آخر فلا ينضم الا بسبب
ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار متجرا
ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن
اولياء الجناية من غير اختيار الا رش حتى هلك الا بسبب
الضمان وعن الثاني بان معنى انقلاب الميسر عسرا
انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وكونه
فاضلا وجنايته على تقدير الهلاك عسرا كما وجب بطريق الغرامة والتضمين
فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال
عقلا وانما يصير اليسر عسرا او بالعكس وقد بقي النوع
الاول فانه ليس شرطا لبقاء الواجب اذ المعتبر الحقيقة
هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء والمكن من الاداء لا اقتدار
عليه يستغني عن البقاء اى بقاء القدرة بل يكفي وجودها امكانا
ونوعا وان الاداء القدرة الممكنة كما كانت شرطا للكل من الفعل
واحد اذ كانت شرطا محضا ليس فيه معنى وجوب العلة فلم يشترط
بقائها بالبقاء الواجب اذا البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم
ان يكون شرط البقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد لا البقاء
بخلاف اليسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غير من صفة الغنى
من العسر الى اليسر فاثرت فيه واوجبته بصفة اليسر
فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة هي لا يمكن
الحكم ببقائها اذ لا يتصور بدون اليسر فلهذا اشترط بقاء قدرة اليسرة
دون الممكنة وهو الظاهر ينتفي ان يكون الامر بالكف الفعل
لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر ولذا اى ولان القدرة
الاستغناء قيل انقائل فخر الاسلام ومن تبعه لم يشترط اى بقاء القدرة
كما ذكرها

ليس الا القدرة بمعنى سلامة الاسباب وهي موجودة
ههنا وكذا الجواب المشهور بان القضاء ليس مبنيا على
وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكر بل هو مبني على نفس الوجوب كما
فانما يكون سببا لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء الاخير
صالح للاول لان نفس الوجوب جبري كما سبق فيكون صالحا للثاني
ايضا ضعيف حتى الجواب لما ضعف الجواب الاول فان الوقت
الصالح للاداء من جملة الاسباب فاذا انتفى الصلاحية لا يبقى
السلامة واما ضعف الثاني فلان وجوب القضاء للتكليف
فلو بني على مجرد نفس الوجوب وليس القدرة شرطا له لوقع التكليف
بدون شرطه وهو باطل قلنا امر والنوع الثاني اقصاه اى اعلى ما
ذكر من القدرة ويسمى هذا النوع الميسرة لتحصيل اليسر
بعد الامكان وهي زائدة على الشرط المحض اشترطت في الزكوة
المالية لكون اداتها اشق على النفس عند العامة وبقاؤه
اى بقاء النوع الثاني شرط لبقاء الواجب في الذمة اداء
الزكوة فيما اذا اخر اداءها خمس سنة ثم هلك المال
حيث لا يجب عليه شيء وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم
اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت
احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الاخر وهو البقاء فان
حصول القدرة الميسرة يسر وبقائها يسر واجب
عن الاول بالتزام الفوات في صورة هلاك المال والمحذور في
ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا بد بل المال
حقه ملكا وبدا وانما حبس الفقير فان يعين محلا للصرف
اليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الاداء فلعله حبس

للقضاء بدليل ان في النفل الاخير من العمر يلزمه تدارك ما
فات من الصلوة والصيام والحج وغيرها وظاهره الوجوب
على تدارك ما لا يلزم منه تكليف بالاسطاف لان هذا ليس بتكليف
التكليف الاول على ما هو المختار اذ القضاء انما هو بالسبب الاول
وليس في الجزء الاخير من الوقت وفي الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره
في خلف كالسفر والاخلف القضاء كذا قالوا وفيه بحث لان الوجوب
على تقدير تراخي بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب وعدم تراخي
بقاء الممكنة ليس بقيد فلا يسقط الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال
الثلثي فاكل واحد منها لو هلك وجب بالقدرة الميسرة انتفى
بانتفائها اما الزكوة فانها تجب بالنماء الذي يحصل به يسر
الاداء فالنصاب كالوجود بقيد الواجب الا ترى ان الواجب في الاربعين
واحدا واحدا من الاربعين وان في الكبير ربع العشر وانما تجب
بل جعل من شرائط الاهلية كالعقل والبلوغ او شرط وجب الاداء
حالا غنيا لا يخفف غالبا الا بالغني الشرعي فاذا قيل فينبغي ان لا
يسقط الزكوة بهلاك النصاب قلنا انما سقط لفوات القدرة
الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب
ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب وهو ان الكل ينتفي بانتفاء البعض
ومن هذا ظهر فائدة تقييدنا بالنماء واما العشر فلان الله
خصص بالخارج من الارض الذي هو نماؤها واوجب فيه الامر الكثير
اذ القدرة على اداء العشر يستغني عن تسعة الاعشار وذلك
دليل اليسر واما الخراج فقد خصه الله تعالى بنماء الارض وهو
الخارج حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه وكذا اذا لم يحصل
الخارج بان زرعها ولم يخرج شيئا واما ان عكس من الزراعة

وذكرنا

وذكرنا فيجب عليه الوجود الخارج تقديرا لان التقصير من
جهته وكانه حبس على نفسه كالمستهلك اي في الزكوة بخلاف
العشر فانه انما يجب بالخارج خفيفا وانما كان ذلك
لان الواجب في الخراج غير جنس الخارج فامكن القول بوجوبه
الخراج مع انعدام الخارج خفيفا بخلاف العشر فان
الواجب فيه جزء من الخارج ولا يمكن ايجاب جزء من
الخارج بدون الخارج وبقولنا بخلاف الحج وصدقة الفطر فان
كلا منهما لما وجب بالقدرة الممكنة لو شرط بقاؤها
لبقاء نفسه اما الحج فلانه وجب بالزاد والراحلة وهما من الممكنة
لان الغالب التمكن بهما اذ بدون الزاد نادر وبدون
الراحلة وان كان كثيرا لكنه ليس بغالب وانما لو يعتبر تقوم
القدرة بالمشي وغيره فيكفي اعتبار تقوم الامتداد في
وقت الصلوة مع ان هذا اقرب منه لان اعتباره هنا
يفضي الى التلف والاخلف حرج يظهر اثره فيه بخلاف وقت
الصلوة فانه صدق فيه الفطر فلانها تجب بنصاب فاضل عن
الحاجة الاصلية وان لم يتم حتى لو ملك من ثيابا للبذلة ما
يفضل عنها او ملك نصابا للبلة الفطر يلزم صدقة الفطر
واعتبار النصاب ليس لليسر بل لصير الخاطب به غنيا فيكون
اهلا للاغناء الفقير اعلم ان السلام اغنوه عن المسئلة
واما اليسر بالنماء وهو غير معتبر هنا الامر بامر الغير
ليس امرا الا بدليل اختلف فيه ان الامر للخلف الا بامر
غيره بشيء لو كان بلفظ امر كذا او بالصيغة هل هو
امر لذلك الغير به ام لا فقيل ليس بامر الا بدليل وهو

وهو المختار لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة لسبع
والا كان قوله من عبد ان يتجر في ماله فقد باع ما ضمنا
لقوله للعبد لا تتجر ولسيده لك الربح فان قيل النماء فضلا يلزم
اذا تساوى الدكانان وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية
والواسطة قلنا الواسطة في اصطلاحنا لا ترفع التناقض وقيل
امر اخر غير ذلك من امر الله تعالى رسوله ان يأمرنا وكذا
من امر الملك وزيره به قلنا غره دلالة على انهما مبلغان
والكلام في الامر الخالي عن الوكيل والنيابة اي المأمور به على وجهه
يوجب الاجزاء اختلف فيه فان الاتيان بالمأمور به
على وجهه وكما امر به هل يوجب الصحة والاجزاء بمعنى سقوط
القضاء لا بمعنى حصول الامتثال به اذ لا معنى لاكرار ام لا
والمختار انه يوجبه اما اولا فلان الامر انما يقتضي متعلقا
بعين المأتي به كان طلب تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن
المأتي به كل المأمور به والفرض خلافه واما ثانيا فلانه يقتضي
الخروج عن العهدة بذلك الامر بالصحة الشرعية واما ثالثا فلانه لو
لم ينتقض عن عهدته بذلك لوجب عليه ثانيا وثالثا فلم يحصل
امتثال مع انه لا قيد التكرار وقيل لا يوجبه بل هو ثبت
بدليل آخر اما اولا فلان النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه حتى يجوز
الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء فكذا الامر
لا يقتضي الصحة بحكم قياس الكل على الكل قلنا النهي المطلق يقتضي فساد
المنهي عنه كما سيأتي في المثالين فرينة على ان النهي للمجاورة
فالمجاز على ان يكون منه فيكون الانتهاء عن التصرف
يكون بترك شيء منه فيكون الامر بالتطهير ترك وصف او فجاوز

اما الامتثال

اما الامتثال به فلما لا يأتي بجميعه واما ثانيا فلان
مقتضى الامر فعل المأمور به وسقوط التكليف زائد
قلنا سقوط التكليف مقتضى المقتضى وهو يسقط على سبيل
واتيانه على وجهه يوجب ايضا انتفاء الكراهة لان الامر يقتضي
حسنا لاجل الكراهة وروي عن ابي بكر الرازي انه قال
صفة الجواز يثبت بمطلق الامر شرعا لكنه بنا والمكروه
ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه جائز مأمور به
شرعا مع كونه مكروها وبدليل طواف الحدث فانه ايضا جائز
مأمور به مع كونه مكروها قلنا المكروه المأمور به نفس الصلوة
والكراهة فيها وانما الكراهة في الناقص لوقت يكون العامة
فيه تشتغل بالكفرة والامر بحسبه وكذا المأمور به نفس الطواف
والكراهة فيه وانما هي لمعنى في الطائف وهو الحدث والامر
بحسبه ايضا قوله ويدل جوازه اي المأمور به ينسخ
وجوبه لان الامر لا يبقى امرا بعد ما نسخ وجوبه وهو
الوجوب فلا يفيد الجواز كما لا يفيد الوجوب وقال الشافعي
يبقى صفة الجواز اذ لا يوجب انتفاء الوجوب خاصا حتى لا يجوز
لانتفاء الخاص لا يوجب العام وهما يدل عليه جواز صوم عاشوراء
مع نسخ وجوبه قلنا انتفاء الجواز لبدل لانتفاء الوجوب بالانتفاء
الموجب وهو الامر وانما جاز صوم عاشوراء فلم يستفد
من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه كسائر الايام الجائز
فيها الصوم وارادة وجوده المأمور به ليست شرط الصحة
الامر لاختلاف في ان طلب الامر امتثال المأمور به بشرط صيرورة
الصيغة امرا وانما الخلاف في ارادة الآمر ذلك فعندنا

اي لامتثال المأمور به

ليست بشرط خلافا للمعتزلة بناء على ان تخلف المراد عن
ارادة الله تعالى لا يجوز عندنا فلزمنا القول بانفكاكهما عن الامر
اذ بعض المأمورين بالايمان لم يمتثلوا ولما جاز ذلك
عند المعتزلة لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتمام تحقيق
هذه المسئلة في علم الكلام ووجه البناء ان الخلاف
وان كان في الامر الاعم لا امر الله تعالى وامر غيره لكننا لما لم نجوز
تخلف مراد الله تعالى عن ارادته مع امره بما يعلم انه لا يقع
لزمنا القول بان الامر مطلقا لا يستلزم الارادة فانا
لو قلنا ان الامر يستلزمها للزم الاستلزام في جميع الصور
ومن جملتها امر الله تعالى ولا نقول بالاستلزام فيه والمعتزلة
لما لم يفرقوا بين ارادة الرب وارادة العبد في جواز تخلف المراد
اتجه لهم القول بالاستلزام ويؤمر الكفار بالايمان بالاتفاق
لان النبي عليه السلام بعث الى الناس كافة للدعوة الى الايمان
قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم
جميعا ويؤمرون ايضا بلا خلاف باحكام المعاملات لان المطلوب
بها معنى دنياوي وذلك بهم اليق لانهم آثروا الدنيا على الآخرة
ولانهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا فيما يرجع الى المعاملات
ويؤمرون ايضا بلا خلاف باحكام العقوبات من الحدود والقصاص
وغير ذلك لانها تقام بطريق الجزاء والايذاء لتكون زاجرة
عن اسبابها وهم بها اليق من المؤمنين والاعتقاد اي يؤمرون
ايضا بالاتفاق باعتقاد وجوب العبادات حتى انهم يؤاخذون
في الآخرة بترك الاعتقاد لان ذلك كفر على كفر فيعاقب عليه كما يعاقب
على اصل الكفر وانما الخلاف في وجوب اداء العبادات في الدنيا

فذهب العراقيون منا الى انهم يؤمرون به وهو مذهب
الشافعي وعند عامة مشايخ ديار ما وراء النهر لا يؤمرون
باداء ما يحتمل السقوط منها من العبادات واليه ذهب
القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار
عند المتأخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر
ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة
الخلاف في انهم يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة
على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميزان
وهو الموافق لما في اصول الشافعية ان تكليفهم بالفروع
انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعاقبون بترك الاصول فظهر
ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال
بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب وقوله
ما يحتمل السقوط منها احتراز عن الايمان فانه لا يحتمل
السقوط كما سبق وهم مكلفون بادائه بالاتفاق هو الصحيح
لا ما ذهب اليه العراقيون لان الكافر ليس باهل لاداء العبادات
لان ادائها لاستحقاق الثواب وهو ليس باهل له لانه الجنة
واذا لم يكن اهلا للاداء لم يكن مخاطبا به لان الخطاب بالعمل
للعمل بخلاف الايمان فلانه بالاداء يصير اهلا لما وعد
الله المؤمنين فيكون اهلا للاداء ومنه اي من الخاص
النهي وهو لفظ طلب به الكف اي من حيث انه
كف وامتناع عن الفعل لا من حيث انه مفهوم برأسه
ملحوظ فلا يرد النقض بقولنا اكفف خرج به الصيغ
المستعملة للكراهة فان المكروه ليس بمنهي عنه حقيقة

لان موجب النهي وجوب الانتهاء لقوله تعالى وما نهيكم عنه
فانتهوا والامر للوجوب كما سبق والخلاف في انه حقيقة
في التحريم فقط او فيه وفي الكراهة بالاشتراك لفظا او
معنويا كالخلاف السابق في الامر بصيغة حال من ضميره
اي ملتبسا ذلك اللفظ بوضعه له اي لطلب الكف خرج به
اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الكف استعلاء خرج به
الدعاء والالتماس بصيغة النهي وهو اي النهي يوجب
دوام الترك لان معنى لا تضرب مثلا لا يصدر منك ضرب
والنكرة في سياق النفي تعم الافراد فيدل على انتفاء الدوام
كقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى قال المخالف
قد انفك الدوام عنه في نحو نهي الحائض عن الصلوة والصوم
قلنا ذلك نهي مقيد مع عمومه لا وقت الحيض والكلام في
المطلق ويقتضي القبح لا بمعنى كونه صفة النقصان كالجهل
او مخالفا للغرض كالظلم او غير ملايم للطبع كالمرارة وبالجملة
كل ما يستوجب الذم في نظر العقول ومجاري العادات فان
ذلك يدرك بالعقل وورد به الشرع اولا بالاتفاق بل
بمعنى كونه اي المنهي عنه متعلق الذم عاجلا في الدنيا ومتعلق
العقاب آجلا في العقبى اي كون الفعل بحيث يستحق به فاعله
في حكم الله تعالى الذم والعقاب فان هذا هو محل الخلاف
كما سبق في الحسن وفي اختياره لفظ يقتضي على يوجب اشارة
الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى الله تعالى عنه
لا ان النهي يوجب القبح كما هو رأي الاشعري والاقوال السابقة في الحسن
جارية في القبح ايضا فلا حاجة الى اعادتها بعد ما عرفته وهو اي اذا

كان القبح مقتضى النهي لا موجبه فالقبح اما لعينه اي عين المنهي عنه
سواء قبح جميع اجزائه او بعضها وليس المراد بانه قبيح من حيث
هو هو لا تقرر الاضافة داخلة في حقيقة الفعل فان حسن
وقبح الجهات يقع هو عليها بل المراد ان عين الفعل الذي
اضيف اليه النهي قبيح وان كان ذلك بمعنى زائد على ذاته كالكفر
والظلم والعبث فان قبحها باعتبار كفر النعمة ووضع الشيء
في غير محله وخلوه عن الفائدة وضعا اي من جهة الوضع
بان يضع الواضع اللفظ لفعل عرف قبحه بمجرد العقل
قبل ورود الشرع كالكفر فان قبح كفران النعمة مركوز في العقول
او لعينه شرعا لعدم المحلية او الاهلية او نحو ذلك كبيع
الحر فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد ليحصل
الفائدة والحر ليس بمال فحكمه اي حكم القبيح لعينه وضعا كان
او شرعا البطلان اي عدم المشروعية باصله ووصفه بخلاف
الفساد فانه عبارة عن عدم المشروعية بوصفه لا باصله
كما سيأتي واما لذلك القبح لغيره اي لغير المنهي عنه حال كون ذلك
الغير وصفا لازما للمنهي عنه لا يتصور انفكاكه عنه ولا يكون
من الشروط سواء صدق على الملزوم نحو صوم الايام المنهية
اعراض عن ضيافة الله تعالى او لا كالثمن فانه كلما يوجد
البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق على البيع وليس كذلك لانه وسيلة
الى البيع لا مقصود اصلي فجرى مجرى الآلات الصناعية كصوم
الايام المنهية يعني العيدين وايام التشريق فان المعنى الموجب للقبح غير
الصوم لكنه متصل به وصفا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى او مجاورا
كون ذلك الغير امرا مجاورا للمنهي عنه يتصور انفكاكه عنه في الجملة

سواء صدق عليه عنوان البيع وقت النداء اشتغال على الواجب
او لا كقطع الطريق لا يصدق على السفر كالبيع وقت النداء
فان النهي فيه لاجل الاخلال بالسعي الى الجمعة الواجب والاخلال
بالسعي مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه الا يرى ان البيع
قد يوجد بدون الاخلال بان يتبايعا في الطريق ذاهبين
وبالعكس والنهي المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه اخرجه
عن الافعال الحسنة وهي ما يكون موضوعا في الشرع حقيقة
لحكم مطلوب كالسفر والعبث والمواظبة والزنا يقتضي الاول
يعني القبح لعينه لوجود المقتضي وهو النهي الكامل لاطلاقه و
انتفاء المانع وهو القرينة لان وجود الفعل شرعا كالظهر فانه
مركوز في العقول ورد به الشرع اولا والنهي عن الافعال الحسية
للقرائن بالقرينة الصارفة عن الظاهر يقتضي الثاني يعني القبح
لغيره لوجود المانع يعني الوصف يعني في صورة كون ذلك الغير هو
الوصف يكون المنهي عنه كالاول يعني القبح لعينه فان كلا منهما
باطل الا ان الاول قبيح لعينه وهذا لغيره كالزنا فانه فعل حسي
وقبح لغيره وهو تضييع النسب واسراف الماء الى الحاوي عطف
على الوصف اي لا يكون المنهي عنه في صورة كون الغير هو المجاور
كالاول حتى يكون قبيحا لعينه حكما ولا يترتب عليه حكم شرعي كوطي
الحائض فان الدليل دال على ان النهي عن قربانها لاجل الاذى وهو الاذى
ولذا يثبت بالحيض الزوج الاقل والنسب وتكميل المهر كالدخول في غير
حال الحيض واحصان الرجم ولا يبطل باحصان القذف والتي
اطلق عن الافعال الشرعية وهي ما يكون موضوعا في الشرع لحكم مطلوب
كالصلوة والبيع يقتضي اول الثاني يعني قبح لغيره وصفا قبيحا
فجوا

المنهي عنه

المنهي عنه بأصله وان فسد بوصفه لان كون الفعل شرعيا
يمنع جريان النهي على اصله كما سيأتي تحقيقه ان شاء
الله تعالى قال الشافعي النهي المطلق عن الافعال الشرعية
يقتضي الاول يعني القبح لعينه فيبطل المنهي عنه لاقتضاء
الكمال اي كمال النهي فان المطلق منصرف الى الكامل الكمال
اي كمال القبح وهو الذي لعينه كما في الامر اي كما لاقتضاء
الكائن في الامر فان مطلقه ايضا يقتضي الحسن الكامل
كما سبق والتضاد بين المشروعية والمعصية فلا يجوز
ان يكون المنهي عنه مشروعا قلنا في الجواب عن الدليل الاول
كمال المقتضي يعني القبح ههنا اي في النهي يبطل المقتضى وهو النهي
حيث لا يبقى النهي على حاله بل يكون منسوخا جملة او حالا اي
المقتضي تحقق في الامر حيث لا يبطله كمال الحسن بل يحققه ويقرره
لان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود حيث لو اقدم عليه
لوجد حتى يكون العبد مبتلا بين ان يقدم على الفعل فيعاقب
وبين ان يكف عنه فيثاب بامتناعه عمدا مخالفا للنسخ فانه ليس
ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس
وحل الاخوات فكون النهي طريقا الى النسخ في بعض الصور
لا يضر لان مجاز عن الشيء والعبرة بالمعاني لا الصور واعترض
بان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي فلا نسلم احتياجه
الى امكان المحل شرعا وجوابه ان كل فعل نهي عنه فانما يعتبر امكانه
بالنظر الى ما نسب اليه من الحس والعقل والشرع مثلا اذا نهي الانسان
عن الطيران فانما يعتد لغوا لامتناع صدوره عنه حسا
وكذا اذا نهي عن احاطة العقل للامور الغير المتناهية فانما

المقدس للتقدس

يكون المنهي عنه متصور الوجود باعتبار اللغة

فانما يعتد لغوا لامتناعه عقلا فظهر ان الفعل الشرعي اذا نهي عنه
فاذا كان ممتنعا شرعا يعد عبثا فوجب ان يكون متصور الوجود شرعا
حتى لا يعد عبثا فان قال ان يقول انا اريد بوجود التصور
وجوده قبل النهي فمسلم لكنه لا يفيد لجواز ان يمتنع بعده
ولا يعد عبثا نظرا الى الامكان السابق فانا اريد وجوبه
بعده فممنوع لا بد من الدليل عليه فكيف ان يجاب عنه بان
المراد بوجوب التصور وجوبه وقت الانتهاء عن الفعل وهو
المستقبل كما ان المعتبر في الامر وجوب تصور الامتثال في المستقبل
هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام وقلنا في الجواب عن الدليل الثاني وجهه
المشروعية والمعصية مختلفتان اذ المشروعية بالنظر الى الاصل
والمعصية بالنظر الى الوصف وفي المشروعات يجتمع هذان المعنيان كالاطهار
والطلاق والفاسدين والصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء
وخلق على معصية فاذا اختلف جهتا الفعل
فلا تضاد بينهما لانه بقتضي اتحاد الجهة والنهي عن الافعال الشرعية
المقارن بالقرينة الصارفة عن الظاهر يقتضي ما تقتضيه القرينة
ففصل الفساد بقوله ففيما اي فيقتضي النهي في صورة يدل فيها
القرينة على ان القبح لعينه اذ عين المنهي عنه البطلان منصوب
على انه مفعول يقتضي لحذوف كبيع المصامين وهي ما في اصلاب
الآباء وبيع الملاقيح وهي ما في ارحام الامهات فاذ الشرع جعل محل
البيع المال المتقوم حال العقد لتحصيل الفائدة والمال في الصلب
او الرحم لا مالية فيه فصار بيعها عبثا لخلوه في غير محله كضرب
الميت وخطاب الجماد ويقتضي النهي في صورة يدل فيها القرينة
على ان القبح لغيره اي غير المنهي عنه الكراهة منصوب ايضا على المفعولية

على المفعولية في المجاور اي فيما اذا كان ذلك الغير مجاورا للمنهي عنه
لا وصفا لازما له كالصلوة في الارض المغصوبة فان الدليل قد
دل على ان النهي عنه للمجاورة وهو اشتغال بالمكان المغصوب
فيكون مكروها واعترض بانه ينبغي ان لا يصح كما قال احمد
الامامية والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلوة تشتمل
على حركات وسكنات وحركة شغل حيز بعد ما كان في حيز آخر
والسكون شغل حيز واحد في زمانين فشغل كل حيز جزء ماهية الانسان والمجموع جزء ماهية الانسان
ماهيتها وهي جزء الصلوة وجزء الجزء جزء كشغل الحيز
في هذه الصلوة منهي عنه لانه كون في الارض المغصوبة وهو
منهي عنه فكان جزء هذه الصلوة منهيا عنه فاستحال ان يكون
مامورا به فلم يكن هذه الصلوة مامورا بها اذ الامر بالكل التركيبي
امر بالجزء واجيب بان المعتبر في جزئية الصلوة شغلا
ولا فساد فيه والفاسد كالصلوة بلا فساد في نفسه لحاصل
من نعتين متعلقه وهو المكان المغصوب وفساده ايضا
لا من حيث تعينه المكاني بل من حيث اتصافه بالتعدي
وذا ما ينفك عن ذلك الشغل المعين بتعين مكانه
بان يلحقه اذن مالكه او ينقل ملكه الى المصلي فالحيث المال
لا يتصور مثله في الصلوة في الوقت المكروه لان نقصانه
في السببية والا في الصوم لان نقيض الوقت معتبر في الوجوب
وبقتضي النهي في الصورة المذكورة التي دل القرينة على ان
النهي لغيره الفساد في الوصف اي فيما اذا كان ذلك الغير
وصفا لازما له غير شرط لا البطلان خلافا للشافعي اي
بناء على الخلاف الاول فان الاصل في المنهي عنه عنده كان

البطلان جرى على اصله الاعم الضرورة وهي مقتصرة
على ما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت
النداء واما اذا دل على انه لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة
في عدم جريانه على اصله فان بطلان الوصف اللازم
يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور لانه ليس بلازم
واما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان شرعيا ان
يصح باصله فيجري عليه الاعم الضرورة وهي مقتصرة على ما
اذا دل الدليل على قبح لعينه او جزئه واما اذا دل الدليل
على انه لقبح الوصف اللازم غير الشرط فلا ضرورة في البطلان
لان صحة الاجزاء والشروط كافية في صحة الشيء وترجيح
الصحة بصحة الاجزاء والشروط اولى من ترجيح البطلان
بالوصف الخارجي واذا لم يكن هنا ضرورة يجري المنهي عنه
على اصله وهو ان يكون صحيحا باصله فقلنا بناء على الاصل
المقرر وهو ان النهي عن الفعل الشرعي سواء كان مطلقا او
او مقارنا بقرينة تدل على ان القبح للوصف يقتضي الفساد
لا البطلان يفسد البيع فانه فصل اخل عن العوض المشروط
في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما لانه
خال العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله فان المبادلة
بين الزائد والناقص عريت عن قضية العدل فلم توجد المبادلة
في الزائد لكن الزائد هو ما زيد عليه فكان كالوصف ويقال
ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد
المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لاوصافها وهو كونها
تامة ويفسد البيع بالخمر فانه مال في حق المسلم فجعلنا ثمنا لا بطل

لا بطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع وكذا
فيجري مجرى الاوصاف التابعة فلا ركن البيع وهو مبادلة
المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد
لعدم المال المتقوم في احد الجانبين وفي البيع بالشرط
كالربا فان الشرط امر زائد على اصل البيع وبصوم
الايام المنهية فان الصوم يتزايد بالتقربات الخلف والاكل والشرب والجماع
حالة في حيث الاضافة الى التقربات يكون عبادة حسنة
ومن حيث الاضافة الى الاجازة يكون منهيا عنه فامر بترك
الواجب والضد الاصلي للصوم هو الاول والثاني لاختصاصه
بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد الترك
الكلي والشرب بجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى
الاجازة بمنزلة التابع فذكر الاجازة بمنزلة الوصف وذكر
التقربات بمنزلة الاصل في الصوم في هذه الايام مشروعا
باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا واذا فسد
فلا يلزم بالشروع لان الشروع فيه شروع في المعصية وفي
الزامه تقرير المعصية ولا يصح للقضاء ايضا لان الساقط
ما ثبت في الذمة لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا كما سبق في
ورد النذر بصوم يوم النحر فيخرج بالنذر ايضا اجاب بقوله وصحة النذر به اى بالصوم فيها
لانفصال المعصية عنه اى عن الصوم فانه في نفسه طاعة
وانما المعصية هو الاعراض عن ضيافة الله وهي في فعل الصوم
لا في ذكر اسمه وايجابه على نفسه او يقول ان للصوم جهتين طاعة
وجهة معصية والنفل النزاعي هو بالنظر الى جهة الاداء تعالى والله اعلم

لو صام يكون مؤديا لانه لما التزمه ايضا صار ملكا

بذكر المنهي عنه فقال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره
في ظاهر الرواية جملة وهما قالا غدا وكان الغد يوم النحر
والصلوة في الاوقات المنهية ناقصة ايضا لكنها
دونه اذ في مرتبة في النقصان من الصيام وذلك لان
نفل الصوم بالبوم لكونه معيارا للوقت وجودا ومذكورا
في حدته تفقه اكثر من نفل الصلوة بالوقت لكونه ظرفا
لها فقط فتأثير نقصان اليوم في الصوم اشد من تأثير
نقصان الوقت في الصلوة ولذا افسد الصوم لا الصلوة واذا لم
تفسد فتضمن بالشروع في تلك الاوقات نظرا الى جهة
ما هو صوم في النقصان واما قال فضمن ولم يقل فيلزم اشارة الى
ان الاداء بعد الشروع اداء يقطعا ويقضيها في الوقت المكروه ولكن
الصلوة في تلك الاوقات لا تصلح لاداء القضاء نظرا الى جهة
نقصانها في نفسها كالصلوة في تلك الاوقات ولذا كانت
دون الصوم المذكور لكنها فوق صلوة الكافة في الارض
المغصوبة في النقصان لان النقصان الناشئ من المكان يمكن ذلك
لكسبه بخلاف النقصان الناشئ من الزمان واذا كان الصلوة في الارض
ادنى حالا في الاوقات المنهية فتضمن تلك الصلوة اداء بالشروع في الصوم
وتصلح ايضا لاداء القضاء لان النقصان الناشئ من القضاء اذا كان تبعا لا يمنع
المأمور به اصلا او وصفا والمكروه خير من الامر فجوابه لانه
لا يخل بالمأمور به اذ الوقت في الصلوة داخل في الوقت القاصر فيقتضيه
يمنع القضاء بخلاف المكان فيها فانه يخل عن الامر فلا ينقض المقدور
بنقصانه فتفسد لان نقصان القضاء فظهر ان ما وجب كاملا لا يؤدى
ناقصا بقضاء راجع الى نفس المأمور به اصلا او وصفا تدبر

شبه

شبه يتعقب مباحث الامر والنهي بالبحث وهو جعل الشيء
في نيابة لشيء آخر لكونه متمما لها ومتعلقا بها والوارد
الصوم بطريق احرى وانما اختلفوا في ان كلا من مأمور به
والنهي عنه هل لها حكم في ضده ام لا والحق الذي ذهب اليه
اصحابنا رحمهم الله ثبوت الاستلزام من الطرفين
في الجملة واذا قال الامر بالشيء يستلزم نهيا عن ضده اي عند
ذلك الشيء ان فوت ذلك الضد المقصود بالامر
سواء كان ضدا واحدا بقوته كالسكون للحركة او اضدادا
بقوة كل منها كالتفاق واليهودية والنصرانية للايمان
امأمور به وسواء قصد بالامر نهي ضده اما مورد كما في
قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض اي فاجتنبوا مجامعتهن
الدائم المستفاد من قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى قبيل الغسق
وان لم يفوته فالكراهة اي اللازم هو الكراهة دون حرمة
لان الضرورة تندفع بها كالامر بالقيام فوق على السلام
ثم ارفع رأسك حتى تستوي قائما فانه لا يستلزم
تحريم القعود لانه لا يفوته القيام المأمور به بطوان يعود
اليه لعدم بقيت الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به
في زمان بعينه حرم القعود فيه فكذا الصلوة لو قعد
فقام ولو قعد لانه لم يترك الواجب والنهي عن الشيء
يستلزم وجود ضده اي ضد ذلك الشيء ان فوت عدمه
اي عدم ذلك الضد المقصود به اي بالنهي وهو ترك المنهي عنه
كالنهي عن عزمة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج
لان عدم الكف عن التزوج يفوت ترك العزم والاداء به

الى آخره اي قال متعلقة بالامر والنهي وهو الشيء وباضافة المباحث الى
الامر والنهي من قبيل اضافة الكل الى الجزء

الى الخمسة صـ ٣٢

الزنابة بالضم والكسر بقية الشيء الخ

عثمان كلا منهما هل له حكم في الضد ام لا بالنفي حكم في
اصحابنا رحمهم الله ثبوت الاستلزام من الطرفين
في الجملة واذا قال الامر بالشيء يستلزم نهيا عن ضده اي عند
ذلك الشيء ان فوت ذلك الضد المقصود بالامر
سواء كان ضدا واحدا بقوته كالسكون للحركة او اضدادا
بقوة كل منها كالتفاق واليهودية والنصرانية للايمان
امأمور به وسواء قصد بالامر نهي ضده اما مورد كما في
قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض اي فاجتنبوا مجامعتهن
الدائم المستفاد من قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى قبيل الغسق
وان لم يفوته فالكراهة اي اللازم هو الكراهة دون حرمة
لان الضرورة تندفع بها كالامر بالقيام فوق على السلام
ثم ارفع رأسك حتى تستوي قائما فانه لا يستلزم
تحريم القعود لانه لا يفوته القيام المأمور به بطوان يعود
اليه لعدم بقيت الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به
في زمان بعينه حرم القعود فيه فكذا الصلوة لو قعد
فقام ولو قعد لانه لم يترك الواجب والنهي عن الشيء
يستلزم وجود ضده اي ضد ذلك الشيء ان فوت عدمه
اي عدم ذلك الضد المقصود به اي بالنهي وهو ترك المنهي عنه
كالنهي عن عزمة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج
لان عدم الكف عن التزوج يفوت ترك العزم والاداء به

اى وان لم يفوت عدم ذكر الصفة المقصود بالنهى فيحتمل ذكر الصفة السنة المؤكدة
فان المحرم منهى عن لبس المخيط مثلا احرم وعليه ثوبه اعم يجوز له
لبس الرداء والازار وليس بفوت المقصود بالنهى اعنى ترك
لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار
فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا ولا يستلزم تركها اى
ذكر الصفة السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح والمنار
لجواز ان يكون للصفة جهة مرجحة او اباحة فان الزنا مثلا مع
وصف الواطئ التي هي منه ليس بفوت لنزل الزنا لجواز الايزنى
ولا يلزم فيلزم ما يلزم وكذا عدم قربان المنكوحة الحائض
كل يوم الذي هو صفة الزنا ليس بفوت لتركه لجواز ان لا يزنى
ولا يقربها كل يوم فيلزم ان يكون القربان في كل يوم سنة مؤكدة
وهو باطل ومنه اى مما ذكر من المطلق اختلف في كون المطلق و
المقيد قسما من الخاص والمختار انهما قسمان منه كما صرح
به صاحب التنقيح وغيره من المحققين وهو الشائع في عبارة
بعضهم اذ حصة من الحقيقة محتملة لخصوص كثير فخرج به
اقسام العام وبلا شمول اى ملبسا بانتفاء ما يدل
على الشمول والاحاطة فخرج به العام والنفي اى ملبسا ايضا
بانتفاء ما يدل على النفي والتخصيص ببعض الافراد فخرج به
المقيد فمنه المقيد وهو الخارج عن الشيوع بالمعنى المذكور
بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع الرقبة بالمؤمنة
وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المؤمنات و
حكمها اى المطلق والمقيد ان يجريا على حالهما اى المطلق على
اطلاقه والمقيد على تقييده اعلم انهما اذا اوردا لبيان

الحكم

الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد
احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر اجري المطلق على اطلاقه
والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا وكسى رجلا عاريا
وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بان اتحد حكم المطلق
رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالوسطة مثل اعتق
عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم
نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة
حمل المطلق على المقيد وهذا معنى قولهم والحمل الاول اعني المطلق
على الثاني اعني المقيد عند اختلاف الحكم الا في صورة الاستلزام
فان اتحد فاما ان يختلف الحادثة او يتحد فان اختلفت
كظهار اليمين والقتل فلا يحمل خلافا للشافعي رحمة الله عليه
وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب
وغوه او في الحكم فان كان الاول فلا حمل خلافا لكرخي جواز اصناع
في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين في مقيد
بالاسلام في الآخر وان كان الثاني يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق
كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة
ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق في حيز
اجزل عند المتتابع لمواظبة المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزل
لمخالفة المأمور به وهذا معنى قولهم لا يحمل الاول على الثاني عند
اتحاد الحكم الا اذا اتحدت الحادثة فكانا في الاطلاق والتقييد
في الحكم دون السبب وانما لم يقيد الحكم بكونه مثبتا لان
النكرة في سياق النفي عام لا مطلق والمعرفة ليست بمطلق
الشافعي رحمة الله عليه يحمل المطلق على المقيد في اتحاد حادثه اى في

اى في صورة اتحاد الحكم مطلقا اى سواء اختلفت
الحادثة او اتحدت كما في السبب او في الحكم لان المناط
بالقيد الذي هو المقيد اولى من الساكت عن القيد
الذي هو المطلق قلنا في جوابه ذاك اى الترجيح بالمناط طعنية
عند التعارض ولا تعارض لان في اتحاد الحكم والحادثة مع
كونهما في الحكم دون السبب لامكان العمل بهما في غيره
للقطع بان الشارع مثلا لو قال اوجبت في كفارة القتل
اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين اعتاق رقبة
كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين ثم لما فرغ عن
مباحث المخاص شرع في العام فقال ولما العام فلفظ
احترز عن المعنى لان الصحيح ان العموم من عوارض اللفظ
وان ذهب بعضهم منا ومن الحنفية الى ان المعنى الصحيح يتصف به باعتبار
وجوده في محال مختلفة كمعنى المطر والحيوان يتصف بالعموم حقيقة اذا شمل الامكنة والبلاد بسببه وسمي عاما
خرج به العلم واسم الجنس والتثنية والجمع المنكر عند الحنفية
اى لم يوجد في اللفظ ما يدل على الحصر فلا يخرج نحو السنوات
ويخرج اسماء الاجناس والجمع المعهود فانطبق الحد على المحدود
وحكمه ايجاب الحكم فيما يتناوله اختلف في حكم العام من حيث
هو عام فعند الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص
وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في ذلك والتوقف
في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء ثبات حكم
في جميع ما يتناوله قطعا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين
وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند يفيد اى العام

وجوب العمل

وجوب العمل دون الاعتقاد وبيقع تخصيص العام من الكتاب
بخبر الواحد والقياس ابتداء وقطعا عند مشايخ العراق
وعامة المتاخرين لاحتجاج اهل اللسان بالعمومات
في احكام قطعية كقول ابن مسعود رضي الله عنه ان المحامل تفرق
عنها ذوجها بعد بوضع الحمل بالاجلين الاجل
سورة النساء القصرى نزلت بعد الطولى فنسخت بها
خصوص الاولى وان كان من وجه وقول عثمان رضي الله تعالى
عنه في تحريم الاختين وطأ بملك اليمين احلتهما آية
وحرمتهما آية والتحريم راجح ونقل ابو زيد رضي الله تعالى عنه قول
علي عليه السلام الائمة من قريش وعض معاشر الانبياء لا
نورث وامثال ذلك اكثر من ان يحصى لا يقال قسم ذلك
بالقرائن لان فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ
مفهوم ظاهر يعول ان يفهم بالقرائن فان الناقلين
لم ينقلوا الا قليلا من الوضع بل اخذوه الاكثر من تتبع موارد
الاستعمال فلا يخص تقديم على عموم العام من حيث هو
قطعيا اذا كان العام قطعيا لا يخص بالظني سواء كان
قياسا او خبر واحد لان المخصص عندنا معارض حكم العام
ومعارض القطعي لا يكون ظنيا ولهذا اشترطنا اتصاله
بالعام هذا اذا لم يخصص ابتداء بالقطع واما اذا
خصص به فيجوز تخصيصه بالظني ولا يجب اتصاله
به كبيع ثمامه فيجوز ان شاء قال الشافعي التخصيص
يعني قصر العام على بعض مسمياته ولا فرق سواء كان كلاما مستقلا
او لا محتملا لانه شائع في العام بمعنى انه لا يخلو عن

عن التخصيص الا قليلا بعون القرائن كقوله تعالى
ان الله بكل شئ عليم حتى صار قولنا ما من عام الا
وقد خص منه البعض بمنزلة المثل فالعام العاري
عن المخصص ظاهر أيحتمل ان يكون مقصورا على
البعض بناء على شيوع ذلك التخصيص وهو اي الاحتمال
بينا في القطع الذي اذا عم وخص العام كونه ظنيا
بد اي بالظني ابتداء لان التخصيص عنده نقض لا تغيير
كما سيأتي فهذا جوز تراخيه مطلقا قلنا في جوابه
احتمال العام التخصيص احتمال غير ناشئ عن الدليل فليس
بمستند اليه فلا ينافي القطع بالمعنى المراد ههنا فان كثيرة
التخصيص بالمعنى المذكور لا يصلح ان يكون دليلا على قولنا
الحكم على بعض المسميات في عالم الجهارة مخصص فاذا اختلفا
تقرير على ايجاب الحكم قطعا عندنا وظنا عند الشافعي
اذا فالخاص حكم المخالف لحكم العام تعارضا اي ثبت
بينهما حكم المعارضة عندنا لكونهما قطعيين خلافا للشافعي
رحمه الله تعالى لان العام الظني لا يعارض الخاص القطعي كما سبق
فان علم التاريخ فخصوصه اي الخاص العام ان قارنه في
النزول ان كانا من الكتاب او الورود ان كانا من الحديث
وبنسخ اي الخاص العام في قدر ما نراه ان تراخى الخاص سواء
كان بينهما عموم وخصوص من وجه او من وجه الاول نحو قوله تعالى
احل الله البيع وحرم الربوا بدة والثاني نحو قوله تعالى
والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن الآية على رأي ابن مسعود رضي الله تعالى

فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله تعالى والذين
يتوفون منكم فيكون ناسخا له في حق الحامل المتوفى
عنها زوجها وفائدة كونه ناسخا الاخصية اذ العام
حينئذ يكون قطعيا في الباقي كالخاص لا كالعام المخصوص
عند البعض فانه ظني في الباقي كما سيأتي وانما اشترط
في التخصيص المقارنة وفي النسخ التراخي لان عمل الخصم
بطريق التغيير والدفع والمغير الدافع يجب ان يكون اقوى
وعمل الناسخ بطريق التبديل والرفع والمبدل الرافع يجب
ان يكون متراخيا وقد مجد ان التخصيص بيان الافراد
التي تناولها العام ظاهرا غير داخلة في الحكم فهو بمثال
المخصص اذ لو تراخى لبدا آخر تلك الافراد في الحكم فلا يصح
بعده لبيان عدم دخولها في الحكم والنسخ بيان ان الافراد
الداخلة في الحكم بعض خرجت عنه من بعد
فوجب التراخي لئلا يدخل في الحكم ثم يخرج فان قيل يلزم من هذا
ان لا يجوز تخصيص كل من القياس وخبر الواحد العام
المخصوص من الكتاب بالقطع ويتراخيه عندكم وسيأتي جوازه
قلنا لو يشترط الاتصال في مطلق التخصيص بل في المخصص
المغير وهو الذي يخصص الاول فان المفهوم من كلام الشيخ
ان ما بعده تقرير لا تغيير قال الامام شمس الائمة السرخسي ثم
اختلف العلماء في جواز تاخير دليل الخصوص في العموم
فقال علمائنا دليل الخصوص اذا اقترن بالعموم يكون
بيانا واذا تاخر لم يكن بيانا بل يكون نسخا وقال الشافعي
يكون بيانا سواء كان متصلا بالعموم او منفصلا عنه

مشايخ

رض وجوب بقال التخصيص

فاعرفه

وانما يستثنى هذا الحال على الاصل الذي قلنا ان مطلق العام
عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص وعند
الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذي وجب
خصوصه بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيانا
التفسير لا التغيير فيصح موصولا ومفصولا وعندنا لما كان
العام المطلق موجبا للحكم قطعا فدليل الخصوص في بعضه مغيرا
لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال فان العام الذي دخله
خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذي لم يدخله خصوص
وبنسخ الخاص به اي العام ان تقدم الخاص على العام هذا كله
ان علم التاريخ فان جهل حمل على المقارنة اي مقارنة العام
للخاص لانه احدهما في الاخر لكنا لا نلزم الترجيح بلا مرجح
فيثبت بينهما حكم المعارضة في متناولها قال الشافعي يخص
العام به اي بالخاص مطلقا اي سواء تقدم او تاخر او جهل
التاريخ لقطعية الخاص دونه وبرقي اتفاق اهل العربية على
ان دراج زيدا في قولك اعط الجواد لا تقرب احدا بعد قولك اضرب
زيدا واذا خص العام بكلام احتمل عنده العقل نحو خالق
كل شئ فان مجرد العقل يخصص فانه نقلا منه ومنه خصوص البعض
والمجنون من خطاب الشرع وعن الحس نحو انه تعالى ليس بمرئي
فان قيل الادراك بالعين انما كذا واذا انما الادراك للعلم
غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير قلنا فهو خصوص الحس
فخصوص العقل يوسطه والاستعانة فلا اتصال وعن العادة
نحو لا يأكل يوما فيفهم على المتعارف وعن تفاوت بعض
الافراد اما بالنقصان عن كل مملوك لكذا حيث لا يفهم

الكاتب

او بالزيادة كالفاكهة حيث لا يقع على العنب
فان كلا منهما وان سميناه مخصصا لكنه لا يجعل العام ظنيا
في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام
في الباقي قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون ظنيا
فان قيل جعلكم كلا منها مخصصا بلا فرق بين التراخي
وغيره بنا في قولهم ان التراخي نسخ لا التخصيص قلنا
لا يتصور التراخي فيما سوى الوقوف التي يحتاج الى التقييد
بالاتصال وقد ترك التقييد للاعتماد على ما سبق من اشتراط
الاتصال في التخصيص مستقلا احتراز عن الاستثناء المتراخي
والغاية وبدل البعض فان كلا منهما وان لا يسمى عندنا مخصصا
لا يجعل العام كالخاص ظنيا بل المخرج ان كان معلوما فالعام دليل
بلا شبهة كما قبل القصر على البعض لعدم صورة الشبهة
لانه اما جهالة المخرج واحتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمل
وان كان مجهولا كما اذا قال عبيدي احرار الا بعضا او ثبت
ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح للحجية الا ان يبقى المراد معلوما
احتراز عن النسخ فانه ايضا مع انه لا يسمى تخصيصا عندنا
لا يجعل العام ظنيا في الباقي لان المخرج له اذا كان مجهولا سقط
بنفسه ولا يبقى مجهالته الى العام فيبقى كما كان فان كان
معلوما بينا وان كان مجهولا كما في قطعا لانه لاحتمال التعليل حتى لا يعلم
قدر مخرج المستثنى لم يكن القياس كما سبق كما بيانا في
يكون ذلك العام المخصوص منه البعض دليلا ظنيا فخص
تقرير عكسه ظنيا بالظني والقياس وخبر الواحد لان الظني
يفر الظني وقد سبق ان هذا التخصيص تقرير وقد عمل

كونه ظنيا فيما اذا كان متناولا مجهولا بقول بشبه الاستثناء
والنسخ في المجهول بمعنى ان المخصص بشبه الاستثناء يحكمه
لانه الدفع وبيان عدم الدخول تحت العام لا رفع حكم العام
عن البعض بعد ثبوته وبهذا التبين بصيغته الاستقلال
وافادته بنفسه من مستقل من وجه دون وجه والاصل
في التردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفى بحظها
من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص اذا كان
متناولا مجهولا عند السامع فمن جهة الاستقلال يسقط هو نفسه
ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة
عدم الاستقلال يوجب جهالته في العام وسقوط الاحتجاج
به كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط
العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يمكن
فيه شبهة جهالة تقوت زوال التبيين فيوجب التعليل
دون العام وعلى كونه ظنيا فيما اذا كان متناولا معلوما
بقوله وصحة التعليل في المعلوم بمعنى ان المخصص ان كان
متناولا معلوما عند استماع يصح تعليله فاذا ورد ركن
علته فاحتمال التعليل باوفى مما هو الاصل في النصوص
واذا ادركت فاحتمال الاخير قائم مما في العلل من التزاحم وبعدها
ما تعينت لابد في انتفاء جميع الافراد توجد وكل هذا
يوجب تمكن الشبهة فبعد ما عرفت من انه ثابت بيقين
والشك لا يوجب بزوال الاصل بيقين بل وصف كونه يقينا
وانما عدل عن تقرير القوم حيث قالوا لو كان معلوما في
جهة الاستقلال لا يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة

فيوجب

فيوجب جهالة في الباقي اذ لا يدرى كمية الخارج فينبغي ان
لا يبقى العام حجة ومن جهة عدم استقلاله لا يصح
تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام
على حاله فوقع الشك وهو لا يبطل اصل الحجة بل
وصفها وهو القطع والبرد علينا كم قائلون بصحة تعليله
فيجب ان يبطل العام عندكم بالتخصيص ولا يفعل كم الاستثناء
لانه لا يمتنع عندكم التعليل وقيل يبقى العام بعد التخصيص
قطعيا كما في المخصوص معلوما او مجهولا اعتبارا بالناسخ
فانه مما شبه الناسخ بصيغته اعتبر حاله فان الناسخ ان
كان مجهولا يسقط بنفسه وان كان معلوما لا يصح تعليله
لاستقلاله وقد كون القياس فاسدا فعلى التقديرين
يكون العام في الباقي قطعيا والتخصيص مثله فيكون
حكمه ايضا كذلك وقيل لا يبقى حجة معلوما كان المخصوص
او مجهولا كالاستثناء المجهول اذا كان مجهولا فظاهر واما
اذا كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل
ولابد وان يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وقيل بالقطعية
ان علم التخصيص كالاستثناء المعلوم فان كلا منهما لما
اذا دخل في الحكم فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لعدم استقلاله
لا يقبله والمستثنى منه حجة قطعية في الباقي فكذا ما في حكمه
والا ولم يعلم التخصيص فبعدم تحتيه كالاستثناء المجهول
والحاصل ان القائل الاول اعتبر شبه النسخ فقط والثاني
شبه الاستثناء المجهول فقط والثالث شبه الاستثناء المعلوم
في المعلوم والمجهول في المجهول وفي اعتبار شبه الاستثناء

والنسخ في المجهول وصحة التعليل في المعلوم وهو ان العام في
الباقي بعد الاخراج لبعض الافراد ولم يقل بعد التخصيص
ليشمل غير المستقل والنسخ ايضا حقيقة مطلقا
لانه حقيقة من حيث التناول للباقي مجاز من حيث
الاقتصار على ذلك الباقي وعدم تناوله للافراد المخصوصة
كما تناوله اولا اعلم انهم اختلفوا في العام المخرج عنه بعض
الافراد انه حقيقة في الباقي ام مجاز وغيرة الحنفية والاستدلال
بعمومه فقيل انه مبني على شرائط الاستغراق او الانتفاء
على انتظام جمع من المتاخرين والتحقيق انه خلاف ومعنى
اذا كثر شرائط الاستغراق ايضا على انه حقيقة وهو
المختار عند شمس الائمة رحمه حيث قال دعوى انه يصير مجازا
كلام لا معنى له فان الحقيقة ما يكون مستعملا في موضوعه والمجاز
ما يكون معمولا به عن موضوعه واذا كان صيغة العموم يتناول
الثلث حقيقة كما يتناول المائة والالف وكثير من ذلك فاذا
اخص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا فيما وراءه
وهو حقيقة فيه ثم قال فان قيل البعض غير الكل من هذه الصيغة
واذا كان حقيقة هذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض كان مجازا
قلنا ما وراء الخصوص يتناوله موجب الكلام على انه كلا انه بعض
بمنزلة الاستثناء فان الكلام يصير عبارة عما وراء المستثنى
بطريق انه كل لا بعض ولهذا اختار صاحب التنقيح من ان
حقيقة من حيث التناول مجاز من حيث الاقتصار الى آخره بان
يكون مجازا باعتبار الجزء الذي هو بعض لا بد ذلك فانه هو
وضع واضع الخ فان المعنى ما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة قبله او

غيره

او غيره فيكون مجازا الفاظ العموم اعلم ان الفاظ العموم قسمان
الاول العام بصيغته ومعناه وهو جميع اللفظ ومستغرق لما يصلح
سواء كان واحدا من لفظ كالرجال او كالثلاثة او الثلاثة العام
بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق لما يصلح وهذا القسم
اما ان يتناول المجموع لا كل واحد بان يتعلق الحكم على
المجموع لا الافراد وحيث يثبت الحكم لها انما يثبت لدخولها
في المجموع كالرهط والقوم والطين والانس والجمع او يتناول
كل واحد اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد
سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا
الحصن فله درهم واما على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل
واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من
دخل هذا الحصن اولا فله كذا هذا اما اختاره صاحب التنقيح
وذهب الشيخ ابو زيد والسلام الى ملحقة الا يكون
خاصا وهو المختار هنا كما سيأتي ان شاء الله تعالى الجمع
المعرف باللام او الاضافة فان الاضافة ايضا تفيد العموم
حيث لا عهد خارجيا فانه المفهوم من الاطلاق لا العهد الذهني
ولا الاستغراقي الاصل الراجح عند علماء الاصول هو
العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التعيين ثم الاستغراقي
لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال بعد
والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراقي
هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في
الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة
من هو هو وقد قتل ابو بكر رضي الله عنه حين اختلف بعد

ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى حتى

بعد رسول الله عليه الصلوة والسلام في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير يقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكره احد فصار محل الاجماع وقد ايضا اتفقوا على صحة الاستثناء منه وهو دليل العموم وقد اورد ان المستثنى منه قد يكون اسم عدد نحو عندي عشرة الا واحدا او اسم علم نحو كوفت زيدا الا راسه او مشار اليه نحو صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم واجيب اولا بان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبار ما يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع وثانيا بان المراد بقولنا وهو دليل العموم ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم فان المنع عن الدخول يقتضي الدخول لولا المنع فلا بد في المصير من الشمول والظاهر في حصر ليكون شمول العشرة للواحد نحو ذلك وجب استغراق ما يتناول المستثنى وغيره فيصح الاخراج وثالثا بان المراد بالاستثناء الذي هو دليل العموم ما هو من افراد مدلول اللفظ نفسه او اصله لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة فاندفع ما قيل ان المستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من افراد الجمع جموع الاحاد وما في معناه اي من الجمع المعرف وهو الذي يتعلق الحكم بالجموع احاده لا بالكل واحدا على سبيل الانفراد وحيث ثبت

للآحاد

للاحاد انما ثبت لانه واحد في المجموع كالرهط اسم لما دون العشر من الرجال البشر وهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة واللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه متنا واجمع الاحاد لا الكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا المنصص فكذا او كل جاءه كان الداخل مجموع الكل واحد فلو دخل واحد لم يحنث شبها لما اصحه بالمستثنى الواحد منه على الاتصال اذا قيل جاء القوم الا زيدا في جزء اذ مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو هو من غير ان يثبت لكل واحد حكم لم يصح الاستثناء مثل يطيف رفع الحجر القوم الذي الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا ويخصص كل واحد من الجمع وما في معناه الى الثلثة اختلفوا في منتهى التخصيص في الجمع فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى الثنتين وقيل الى الثنين وقيل الى واحد وقد صرح شمس الائمة ان هذا هو الاصل عندنا كما في الاستثناء واحتاط الامام فخر الاسلام ومن تبعه من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام اذا كان جمعا او ما في معناه يجوز تخصيصه الى الثلثة لانها ادناه فالتخصيص الى ما دونها خارج القطع عن الدلالة على الباقي قصر نسخا وانما قلنا ان ادنى الجمع هو الثلثة لان ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا

الاول النقل ما غيرت النقل

اواثنين

يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة او اربعة ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جاءني زيد وعمرو والعالمون والا يصح العالمون وذهب بعض اصحابنا كالشافعي الى ان ادنى الجمع اثنان وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس كالثلثة والجواب كذا كما جمع في المواريث والوصايا بالثاني في قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما انما جعل الاثنين جمعا لان جليس الثالث في غالب الاحيان فاخوة مما جاءه ومنه حجتم من اللغوي كيف من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والجواب عن الاول انه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث احتياطا وحجبا والوصية كذلك لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بدليل ان للاثنين حكم الجمع وعن الثاني ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء وعن الثالث بان النزاع في جمع وما ليس منه لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهو حاصل بالاتفاق وانما الخلاف في صيغ الجمع وضمائره صرح به ابن الحاجب وغيره فلو سلم فلما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تأويل الحديث وذلك بان يحمل على الاثنين حكم الجمع في الموارث احتياطا وحجبا وفي الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما وفي اباحة التمر بهما او ارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافة واحدة

اواثنين

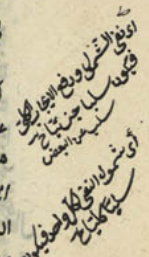
اواثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما واداء الكل فضيلة الجماعة وذلك الا ان الغالبين خلف حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات وههنا الحال وهو المشايخ لم يقع تحت جمع القلة والكثرة حيث حكموا على الاطلاق بان الجمع المعرف يتناول مستغرقات غير متناهية وان اقله ثلثة وقد فرق بينهما اهل العربية والاشارة الى اعتماد الاصول من العربية فكيف يستقيم الخلافة لما تقرر فيها ويمكن ان يقال الافهم لم ينكروا الفرق حتى يلزم الخلافة بل نبهوا على كلامهم على ما يستفاد من القرائن حسب العرف والاستعمال واهل العربية ايضا معترفون به ووجه البحث ان مطمح نظرهم البحث عن احوال الادلة من حيث يثبت بها الاحكام والمستدل ان مبنى اكثر الاحكام العرف والاستعمال لا مجرد اوضاع اللغة وحيث انها ثابتة بالكتاب مهجورة ملحقة بالمجاز وبهذا نجعل الاشكال الوارد في الرهط بانه لما كان موضوعا لما دون العشرة ينبغي ان لا يكون مستغرقا للافراد المتناهية وقولهم اي في مشاجنا محاه بالام يعني الجمع المحلى بالام مجاز عن الجنس كما يوجد في الكلام كقوله تعالى الا الذين آمنوا بعد وهي تشمل الواحد فصاعدا وكقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض والمراد الجنس القطع بان ليس المقصد الى عهد واستغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس حنث

عبد

عنه مع الالف واللام فوجب ان يكون للجنس كما في المفرد المضاف بالكلية بقرينة ظهور ارادة الجنس ههنا ولان الجمع المعرف بالالف واللام يفيد ما يفيده المفرد المعرف بهما وقد ثبت ان المفرد المعرف بهما للجنس كما في المفرد المضاف بالكلية

بالواحد الا ان ينوى العموم فحينئذ لا يجنث قطعا فيصدق
ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين
بنعقد لان عدم تزوج جميع النساء منصوص عن بعضهم
انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية
فصار كانه نوى المجاز على الاطلاق خبر قولهم بكون بنه
مجاز اعن الجنس في صورة لبس فيها العهد والاستغراق
لانك قد عرفت ان الاصل هو العهد ثم الاستغراق ثم
الجنس ولم اسماع الحلف الا عند تعذر الاصل وارذا قالوا
في قوله تعالى لا تدركه الابصار ان المراد الاستغراق لا الجنس وان المعنى
لا تدرك كل بصر وهو سلب العموم لا ايجاب شيء من الابصار
ليكون عموم السلب والفرق بين الاضافة وهو عطف
على المعرفة حيث لا عهد فان الاصل كما سبق فاذا لم يوجد
معهود يصار الى الاستغراق الا ان تدل القرينة على انه النفس
الماهية كما في قولك الانسان حيوان ناطق او المعهود
الذهني كما في كلمت الخبز وشربت الماء ومعناه كالجمع المنكر
يراد به الواحد مثل الا تزوج النساء حيث يجنث بالواحدة
ويختص كل من الفرد وما في معناه الى الواحد لانه اد ناه اي ادنى
ما يصدق عليه كل منهما والنكرة المنفية اي الواقعة في موقوع
فيه النفي بان تسلط عليها حكم النفي فيلزمها العموم
ضرورة ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يكون الا بانتفاء
جميع الافراد فان قيل قد تكون نكرة عقيب الا وضعا فلنا
الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد يثبت من استعمالهم
للنكرة المنفية ان حكم منفي عن الكثير الغير المحصور

والنفط



واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي
عن الاحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع وهذا معنى الوضع
النوعي لذلك فكون عمومها عقليا لضرورة انه يعني ان
انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يمكن الا بانتفاء كل فرد
لا بنا في ذلك فان قيل قد صرحوا بانها للاستغراق
الوضعي وصنعت بالوضع الشخصي وهو يخل بالعموم
قلنا لا ضير لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما
يستفيد من وقوعها في سياق النفي فان قيل اذا افادت
العموم بالوضع النوعي فهلا لا يكون مجازا فانه ايضا موضوع
بالوضع النوعي قلنا لان الوضع النوعي قسمان احدهما
ان يكون بشيء قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية
كذا فهو معين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه
بواسطة تعقيد لذلك الحكم بان كل اسم اخره الف او با وما قبلها
مفتوح ونون مكسورة فهو لفردين من مذكرين الف
باخره هذه العلامة وكل اسم غير الخنثى مجاز في سلبين
وسلامة فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع معرف
باللام او الاضافة فهو لجميع تلك المسميات وكل نكرة
وقعت في سياق النفي فهو لنفي جميع الافراد الى غير ذلك
ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية
باعيانها بل الكل من الحقايق من هذا القبيل كالمثنى والجمع
والمشتقات والمركبات وثانيهما ان يكون بثبوت قاعدة
دالة على ان لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند
القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق

بهذا اللفظ تعلقا مخصوصا ودل عليه لا يعرفانه يفهم
منه بواسطة ذلك التعيين بل يعني انه يفهم منه
بالقرينة حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال
اللفظ في المعنى المجازي كما انه ذلك عليه وفهم منه
عند قيام القرينة بمجازها ومثله مجاز الخاص في
الاصل فلفظ الاسود مثلا في قولنا رايت الاسود
من فصيلة الشجعان مستعمل في غير ما وضع له فانما
حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع حقيقة نحو
لا اضرب رجلا او حكما اذا وقع في سياق النهي والا
ستفهام الانكاري والشرط الخ فانه ولو كان
خاصا بصورته مطلقا لكنه عام بمعناه ان قصد المنع
نحو ان ضربت رجلا فكذا انه معناه لا اضرب رجلا
اما ان قصد المحل نحو ان قلت حرفيا فلا كذا الخاص والمنع
بالكف نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل كل
نجوت من القصاص الخ الى اخره النكرة الموصوفة
بصفة عامة من الفاظ العموم لان القائلين بعمومها
لم يثبتوا العموم الا في الاستغراق صرح به صاحب التلويح
في مباحث الاستثناء والاعادة اي اعادة النكرة او المعرفة
بالمعرفة سواء عرفت باللام او الاضافة تقتضي الاتحاد
بين مدلولي الاول والثاني لان الظاهر المتبادر هو العهد
والاعادة بالنكرة تقتضي التغاير بين المدلولين
لانه الاصل والاصوح للعهد والاتحاد فحصل اربع
صور اعادة المعرفة معرفة والنكرة نكرة

والمعرفة

والمعرفة نكرة والاصل في الاولين الاتحاد والاخريين
التغاير الا ما منع كما تغاير المعرفتان في قوله تعالى
وانزلنا اليك الكتاب مصدقا لما بين يديه من الكتاب
والنكرة والمعرفة في قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه
الى قوله اعنا انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا
واتحدت النكرتان في قوله تعالى وهو الذي
في السماء اله وفي الارض اله واتحدت المعرفة والنكرة
في قوله تعالى انما الههكم اله واحد ومن فانها موضوعة
لذوات من يعقل وعامة لهم غير معينة في عموم الا
تفرد كما في كل ولا الاجتماع كما في جميع قطعا اذا كانت
شرطية او استفهامية فان وقع من جاءني فلم يجئني
ان جاءني زيد وان جاءني عبد وهكذا الى جميع الافراد
ومن من في الدار اي زيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك وقول
في الصورتين الى اللفظ من قطعا للتطويل المتعسر
والتفصيل المتعذر لانها اذا كانت موصولة او موصوفة
فانها تاتي لا يكون عامة قطعا لا يكون خصوصا اما اذا كانت موصوفة
فلانها في المعنى نكرة واما اذا كانت موصولة فلانها قد تكون
للخصوص واراده البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون
اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص
من المنافقين الآتي الضمير جمع تارة نظرا الى معناها
مفردا اخرى نظرا الى جهة اللفظ فجمع الضمير لان دل
على العموم لا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من
المسميات ولذا اي ولكون من الشرطية عامة قطعا

سوّيا اى ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى بين
من شاء من عبيدى عتقه فاعتقه فى الصورة الثانية عتق الكل
عتقوا على العموم من ولم يجعلا الكلمة من فى الصورة
الثانية للتبعيض ولذا ايضا راعاه اى ابو حنيفة
رحمة الله عليه العموم فى الصورتين ما دام امكن العموم
اما فى الاولى فلانه قال يعتق كل عبد شاء ولما فى الثانية
فلانه قال يعتقهم الاواحدا هو اخرهم وقع الاعتاق
على الترتيب والافالمنادى المفرد المحلى من الشرطية ولو
كانت للعموم قطعا الا ان من موضوعة للتبعيض
وحقيقة فيه لما تقرر فى موضعه فلا يكون حقيقة فى غيره
دفعا للاشتراك ولا بدا فى هذا من قول العربية ان اصلها
ابتداء الغاية اى الدخول على مبدأ المسافة لان المبدأ
فى الحقيقة بعض الممتد المذكور فلا يخلو عن التبعيض فى صورة
اضافة المشبه الى العام يعنى من وهى فى الصورة الاولى
يرجح العموم فصرفت كلمة من عن معنى التبعيض فصلحت
على البيان فيعتق كل من شاء بالضرورة وفى صورة
اضافة المشبه الى الخاص كالمخاطب فى من شئت
يعتبر الخصوص معه اى مع العموم فيتناول العموم بعامها
وذلك فى بيتنا ولهم الآحاد واما حمل قوله تعالى
فاذن لمن شئت منهم وقوله ترجى من تشاء منهم

على العموم

على العموم وان اضيفت الى الخاص فلقرينة قوله تعالى
واستغفر لهم الله تعالى وقوله ذلك ادنى ان تقر
اعينهن فان كلا منهما يرجح العموم وكون البيان
بعض اى يكون من خاص غير معهود من الفاظ
العموم اذ الحفدة لفظ اولاد الاولاد فى التاج الكبير اذا قال
من دخل هذا الحصن او اى فله كذا فدخل رجلان
معا لم يستحق واحد منهما شيئا لان الاول اسم لفرد
سابق فاذا وصله بكلمة من وهو تصريح بالخصوص
ترجح مع الخصوص فيه فلا يستحق النفل الا واحد
دخل سابقا على الجماعة وهكذا فى اخواتها اذا كانت
شرطية او استفهامية عام قطعا الا ان كانت موصولة
او موصوفة وفى التلويح خاصا اذا الحقيقة اولا الكلية اى ما
لصفات من يعقل وذوات غيرهم كذا فى اصول الشاشى
وفى الاسلام وغيرها وفى التلويح هذا قول بعض ائمة اللغة
والاكثرون على انها بعمة العقلاء وغيرهم فان قيل قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب ان يقرأ جميع ما تيسر
عملا بالعموم كما فى قوله ان كانت ما فى بطن هذه غلاما فانت
حرة قلنا بناء الامر على التيسر دليل على ان المراد ما تيسر
بصفة الافراد دون الاجتماع عند قلة متيسر او بناء على
اى من وما المذكورة الموقتة وان عادة اليها ضمير اى
ضمير المذكر كذلك بالنظر الى لفظ الاجتماع فى من
دخل دارى فهو حر على عتق الجوارى الداخلات او استعار
احدهما للآخر اما الاستعارة من ملاكقوله تعالى فمنهم من يمشى

نوى ٩

يلزمه درهم قال فى الكافى من استأجر دارا كل شهر
بدرهم فالعقد صحيح فى شهر واحد فاسد فى بقية
لانه لا يمكن تصحيح العقد على جملة الشهور ويجعل الجملة
على ما بين الادنى والكل لعدم اولوية بعضها فتعين
الادنى وهذا فى قولهما ان تكلم كل اذا دخلت على ما لا
يعرف منتهاه يراد به ادناه وانما قال مما يجرى فيه
النفل كالبيع والاجارة والاقرار ونحو ذلك
احتراز عن نحو قولك بقال كل امرأة اتزوجها فهى كذا
حيث لا يراد واحدة منهن بل يشمل الكل كل واحدة
صرح به فى الكافى ايضا فى اوائل البيوع وبخصص اى كما يكل
اذا الحقها لفظ او لا حتى اذا قال كل من دخل هذا الحصن فله
من النفل كذا فدخل عشرة على التعاقب فالنفل للاول الربع
خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير
ومع الاول الربع الغير المسبوق واما استحقاق كل واحد منهم
النفل الكامل فبما اذا قال كل من دخل هذا الحصن او ان فله
كذا وقد دخل عشرة معا فلانه قطع النظر فى كل منهم عن الآخر فصار
كل اول بالقياس الى الخلق الذى بعده دخول بعد فتح الحصن
بخلاف ما اذا قال من دخل اولا فدخل عشرة معا حيث
لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ كما سبق وحيث يشمل على سبيل
الاجتماع دون الانفراد حتى لو قال لجميع من دخل هذا الحصن
اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد لان
لفظ جميع للاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة كشخص
واحد سابق بالدخول على سائر الناس وما ورد عن بعض الصحابة

التشهد

على بطنه وامه الفلك كقوله تعالى والسماء وما بناها والذى
يعرفها اى العقلاء وغيرهم وايين وحيث لتعميم الامكنة
قال الله اينما تكونوا يدرككم الموت وقال الله تعالى افتؤمنون ببعض الكتاب
حيث وجد وغير ذلك لهذا قال لامرأته انت طالق اين شئت
او حيث شئت يقتصر على المجلس لان اين فى لفظ ما يوجب تعميم الاوقات
ومتى للاوقات اى لتعميمها واذا قال انت طالق متى شئت
لم يتوقف ذلك بالمجلس وكل شمول الافراد اى الدلالة على
شمول الحكم لكل الافراد يعنى ما اضيف الى المشتمل الاجزاء قال فى
مغنى اللبيب كل اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر نحو كل نفس
ذائقة الموت والمعرف للجمع نحو كل آتيه واجزاء المفرد
المعرف نحو كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل رغيف اشتريته
كانت لعموم الافراد واذا اضيف الى ضمير الجنس صارت لعموم اجزاء
فرد واحد ومن هنا وجب فى قراءة غير ابى عمرو وابن كثير
كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار بترك التنوين فيقدر
كل بقيد يلتئم افراد القلوب باعم من كل اجزاء القلب وهى تلى الاسماء
لا الافعال حيث يقال كل رجل وعمرو ولا يقال كل يضرب وعمرا
صريحا وفهم الافعال ضمنا اى فى ضمن تفهيم الاسماء حتى لو قال كل امرأة
اتزوجها كان لتطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأة
مرارا تطلق فى المرة الاولى دون الثانية لانها توجب العموم
فيما دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل وكلما بالعكس فانها
على الافعال وغيرها صريحا والاسماء ضمنا حتى لو قال كلما تزوجت
امرأة فكذا فتزوج امرأة مرارا تطلق فى كل مرة وتصرف
كلمة كل الى الواحد فيما لا يعلم منتهاه كقوله لغلامه على كل درهم

نقدير سلم
فاعرفوجيه

يلزمه

وهو ان جميعا لو كان للشمول على سبيل الاجتماع كان
حقيقة فيه ومجازا في المنفرد فلا يعم جمعها في ارادة
واحدة والحال انهم صرحوا بانهم لو دخل في السورة
المذكورة فرادى يسجد الاول بالاجماع عند بعضهم وهو
اي لفظ جميع في قولنا جميع من دخل هذا الحصن اولا
فله من النفل كذا البين يجري على حقيقة اعني الشمول
على سبيل الاجتماع حتى يلزم من الحنث الفرد الاول في الدخول
فرادى الجمع بين الحقيقة والمجاز للقرينة المانعة عن ذلك و
هو ان الكلام المشتمل على الدخول اولا بل هو استعارة لامر
كل من دخل اولا حتى يسجد كل واحد كالنفل على الاجتماع
لعدم القرينة على ذلك بل هو مستعار للسابق في الدخول واحدا
كان او جماعة فيكون بالنسبة الى كل واحد منهما لا بعموم
المجاز فيقبل لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا الاستحقاق للنفر
كالنفل بدلالة النص لكن ورد بان المفروض بدلالة النص
ينبغي ان لا يبطل حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد حقيقة
لجمع اللفظ الوارد بعد سؤال وحادثة ان لم يكن مستقلا وهو
ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل
نعم فانها مقررة لما سبق في كلام موجب ومعنى الاستفهام او خبر
او بلى فانها حقيقة مختصة بايجاب النفي السابق تقريرا
او خبر افعل هذا لا يعم بلى في جواب كان لي عليك كذا فلا يكون
نعم في جواب البس لي عليك كذا افول الا ان المعتبر في احكام الشرع
هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الاخر فيكون افول دالا
في جواب الايجاب والنفي الاستفهاما او خبرا وكذا مستقلا كان

جوابا

ما عن ابن عباس رضي الله عنهما صحابة

جوابا قطعيا عن سهى فسجد ونفى ما عن فجر فاد
السجدة والرجم انما هو لان فاطما او كان ظاهرا
جواب نعم نقدت فكذا في جواب تعالى تغد معي
وغداء اغتسل فكذا بعدما قبل تفعل الليلة عن
الجنابة فلا جنث في الاول بالتغدي لا معه ولا في الثانية
بالاغتسال الا فيها او فيها لا عندها الا عند زفر فاد عمم
بعموم اللفظ قلنا خصصه دلالة الحال عرفا كما ينصرف في
الشراء بالدراهم الى نقد البلد فاذا كان الظاهر الابتداء
فابتداء الجواب وذلك بان يشتمل على الترديد على قصد الجواب
كقوله عليه السلام لما سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهور
لا ينجسه الا ما غير طعمه او لونه او ريحه وقوله عليه السلام
حين رأى شاة ميمونة انما اهاب دبغ فقد طهر وقوله
ان نقدت اليوم فكذا في جواب ان نقدتني فانه يجعل سببا
حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم مطلقا وانما حمل على الابتداء
اعتبارا للزيادة الملفوظة الظاهرة وانفاء للحال المنطوية
الخفية وفي حمله على الجواب الامر بالعكس والاحق ان العمل
بالحال دون العمل بالمقال وهذا مع ما قال شيخي رحمه الله
ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فاد التمسك انما
هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا بناء في عموم اللفظ
ولا يقتضي اقتصاره عليه لانه قد اشتهر من الصحابة فمن بعدهم
التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة
من غير قصرها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فاد قال المتكلم فما يكون

الظاهر الابتداء عند الجواب صدق ديانة لانه
نوى ما يحتمل اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع انه
فيه تخفيفا عليه حكاية الفعل المثبت لا يعم لاختلاف
زمان الفعل المثبت اذا حكي يعم لانه نكرة في سياق النفي
واما الفعل المثبت فالتعميم في حكايته لا يعم لازمان
والاقسام كصلى النبي عليه السلام في الكعبة للفرض
والنفل ولاجهات وضع اللفظ كصلى بعد غيبوبة
الشفق للاحمر والابيض الا عند من يقول بقولهم الشافعي
ولاجهات وقوع الفعل نحو كان يجمع بين الظهر والعصر
تجمعا في وقت الاولى والثانية لانه اي الفعل نكرة في سياق
النفي الاثبات فلا يعم بل يقع ذلك الفعل على صفة معينة
فيكون هو من اللفظ المشترك كما قلنا فليتأمل في وجوهه
فان رجح البعض من تلك الوجوه قد لك والا تراه يرجح
بل ثبت التساوي بينها فالبعض من تلك الوجوه ثابت
بفعله والبعض الباقي ثابت بالقياس عليه اي الثابت
بفعله فنظيره صلى الله عليه السلام في الكعبة فقال الشافعي
لا يعم فيحمل على النفل لانه الفرض احتياطا اذ يلزم المكث بار
بعض الكعبة قلنا الفرض يشارك النفل ويساويه
في امر الاستقبال والاستدبار فاذا جاز فيه الاستدبار في
البعض جاز في الباقي قياسا عليه قوله بخلاف الحكاية
مرتبط بقوله حكاية الفعل المثبت لا يعم يعني ان تلك
الحكاية لا يعم بخلاف حكاية الفعل بلفظ ظاهره العموم
عموما عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فانه يجري على كل غرر

لان العدل

لان العدل الذي لا يظن به الكذب لكونه صحابيا اتفاقا
بوضع اللفظ وجهة دلالته على الخبر المراد لا بفعله اي الفعل
عاما بلفظ ظاهره العموم الا بعد علمه بعمومه فان
قيل يحتمل انه كان خاصا وعلم الراوي العموم فحكاه
كذلك قلنا الظاهر لا يترك بمجرد احتمال خلافه والا لانسد باب
به الاستدلال لانه لا يخلو عن الاحتمال واعلم ان بين
هذه المسئلة والمسئلة الاولى في الظاهر وهو
انها في جانب نظم اللفظ دليل العموم كلام الاستغراق
ونحوه بخلافه هذه المسئلة بلى الذكور بعلامة التذكير
نحو السلبس وفعلى اختص بهم اي بالذكور الا عند
الاختلاط بالاناث فانها اختلطوا بالاناث يتناول
لفظ الجمع المقارن بعلامة الذكور اصالة والاناث
تبعا بطريق الحقيقة عرفا اما اولا فلغلبة الاستعمال
كما دخل في ادخلوا الباب سجد انبياء بني اسرائيل وفي
اهبطوا جوابا مع آدم وابليس فان قيل صحة الاطلاق
لا تستدعي كونه حقيقة قلنا الاصل في الاستعمال هو الحقيقة
لا يقال حقيقة في الرجال خاصة اجماعا والجان اولى من الاشتراك
لانا نقول ان اريد كونه حقيقة لغة او عرفا عند الانفراد
فلم ولكن الكلام لم في واذا اريد عرفا عند الاختلاط
فممنوع واما ثانيا فلما شاركتهن اياها في احكام الصوم والصلاة
وغيرهما فان ورد النص بخلافه فان قيل يدخل
بدليل خارج ولذا لا يدخلن في الامارة في نحو قوله تعالى والسارق
بل الاستثناء فيه الاشارة كما مر يحتاج الى دليل على التناول والواو

والمؤنث بعلامة الاناث نحو السلمات وفعلى
يختص بهن ولا يتناول الذكور اصلا اذ لا وجه
للتبعيد ههنا وفاق قول انكم امنون على بني وبنة
الفريقان اي البنون والبنات بنا ولهما اي الفريقين
الامان ليتناول اللفظ اياهما معا لا في بناني اي لا يتناولهما
لانه في قوله امنون على بناني اذ لا وجه للتبعية كما مر لما فرغ
عن مباحث العام شرع في مباحث المشترك فقال واما
المشترك اي المشترك لفظا لان المفهومات مشتركة
واللفظ مشترك فيه فيتناول اللفظ للكثرة الاستعمال ويجوز ان
يكون موضوعا اصطلاحيا بالاشتراك فيه المعاني
فالمراد لفظ وضع اي جعل الدلالة على معنى بنفسه وضعا
كثيرا المراد به مقابل الواحد فيشمل الوضعين ايضا
لمعنيين فصاعدا فخرج المفرد عاما كان او خاصا وهو
ظاهر فالمجاز اذ الوضع قيد بهذا المعنى بلا نقل من معنى
الى آخر سواء كان بينهما مناسبة او لا فخرج المنقول فالطف
الحد على الحدود وحكم التوقف للتأمل ليترجح المعنى
المراد من بين المعاني حتى لو لم يترجح بان سد باب
ترجيحه يكون المشترك مجملا لانبال المراد به الا ببيان
من المجمل كما سيأتي والمكان ههنا امضنكه اذ يقال لا يجوز
ان يحمل على كل واحد من المعنيين او المعاني من غير توقف
وتأمل فيما يحصل به ترجيح احدهما او رد عقيب
ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه فصاعدا
ولا عموم له خلافا لبعض الشافعية وهو محل النزاع

انتهى

انتهى هل يجوز اذ يراد بالمشترك في استعمال واحد
كل واحد من معنييه او معانيه بان يعلق النسبة
بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو مجموع اذا امكن
اجتماعها كما نعم على مولاك واذ كان متضادين
نحو ابيت اللعن الا سود والابيض واقرأت
هند اي طهرت وحاضت جملا وثلثة قروء
وافعل في الامر والتهديد والندب والاباحة
فقيل يجوز وقيل لا يجوز ثم اختلفوا القائلون
بالجواز فقيل حقيقة مطلقا وقيل مجاز مطلقا وقيل مجاز عند الشافعي
رحمه الله عليه انظر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند
التجرد عن القرائن والا فالحمل على احدهما خاصة والى
يقرينة وهذا مع عموم صيغ المشترك فالعام عنده كذلك
في متعلق الحقيقة وفي متعلق مخالفها واختلف القائلون
بعدم الجواز فقيل لا يمكن الدليل القائم على امتناعه
وقيل يمنع لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل
العيون فذهب الاكثرون الى الخلاف وفيه مبني على الخلاف
في المفرد فان جاز فالا فلا وقيل يجوز فيه والا
لم يجز في المفرد والمختار انه لا يستعمل في اكثر من واحد
لا في المفرد ولا في الجمع لا حقيقة ولا مجازا اما الحقيقة
فلان الوضع لكل واحد منها بالاستقلال يقتضي
انفراد اللفظ وعدم اجتماعه مع غيره فلو جاز ارادتها
معا وضعا يلزم ان يكون كل منهما مرادا او غير مراد
وهو خلف واما المجاز فلان استعماله في كل من المعنيين

لانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
في اطلاق واحد تأمل

بطريق المجاز اما بان يكون بين المعنيين وهذا
جمع بين الحقيقة والمجاز ولما باستعمال اللفظ في
معنيين مجازيين باطل بالاتفاق واما في المنكر
فلوضع وضعا واحدا اخرج به المشترك كالمتواطئ
محصور خرج به الخاص ثم لا شمول اخرج به العام
وحكم ان يتناول الثلثة واكثر سواء كان جمع
القلة او الكثرة لانهما اقل الجمع مطلقا فهو كالمسمى
تحقيقه لا الادنى من الثلثة لانه غير ما وضع له اصلا
حتى لو حلف لا تبيع فجاءت بواحدة وثنتين
اذ لا تشملها لفظ الجمع لما فرغ عن اقسام التقسيم
الاول شرع في اقسام التقسيم الثاني فقال واما الظاهر فاعرف
مراده لم يقل اظهر لئلا يوهم تعريف الشيء بنفسه
واذ كان المقصود به المعنى اللغوي ولم يقل ما وضع لان
الوضوح فوق الظهور بسماع صيغته اي بمجرد سماعها
سواء كان مسوقا له او لا كان المعتبر في النص كونه
مسوقا له سواء احتمل التخصيص والتأويل او لا
وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء
احتمل النسخ اطلاقا وفي المحكم احتمال النسخ فقط فعلى هذا
يكون الاقسام متداخلة بحسب الوجود ومتغايرة بحسب المفهوم
واعتبار الجهة ههنا على راي المتقدمين وان المتأخرون
فالمشهور بينهم انها اقسام متباينة واذ يشترط
في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يحمل ظاهره فيه
وفي النص المسوق مع احتمال التأويل والتخصيص وفي المفسر

عدم احتمالها مع وجود احتمال النسخ وفي المحكم عدمه ايضا
وحكم وجوب العمل بالجميع ولا اخلاء فيه واما الخلاف في
اجبار العلم ايضا فقد البعض لا يوجبه مع وجوب اعتقاد ان
مراد الله تعالى احقاقا للاحتمال واذ كان بعيدا قاطع
للبعض قلنا لا عبرة باحتمال لا يبتنى عن الدليل
كما في العلوم العادية ولذا قلنا بيقينا قيل والحق ان كلا من
الظاهر والنص قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن
وهو ما اذ كان احتمال غير المراد مما يعضد دليلا اقول
ان اراد الرد على الفريقين بان الصواب هو التفصيل
كما هو المتبادر من قوله والحق فليس بحق لان من يقول
بافادة القطع انما يقول بانهما من حيث هما هما يفيدانه
كما في الخاص والعام مطلقا وكذا من يقول بعدمها وان اراد
بيان الواقع فلا مشاحة لكنها بعيدة كما لا يخفى على المتأمل
التأويل ان كان خاصا فالتخصيص ان كان عاما والا فلا
فلا يكون شيء من الخاص ظاهرا مع احتمال النسخ ايضا
سواء كان خاصا او عاما واما النص فان اراد ظهورا
اي ظهوره والمراد ظهور المراد به على ظهور الظاهر فلعله
بقوله ازداد يعني اي ازداده بسبب امر من جهة المتكلم
قيل هو سوق الكلام له لان المسوق له اجلى من غيره في
رجحت العبارة على الاشارة وفي الكشف انه ليس بشيء
لعدم الفرق في الظهور بين والنحو الاتي وفيه ما فيه
ما طاب كما اه نعم يفيد قوة المسوق لها هي علة الترجيح عند
التعارض بل هو ضمن قرينة نظمية سياقية نحوية

قوله أما البيع مثل الربوا يدل على معنى زائد على مفهوم الظاهر
هو المقصود الاصلي بالسوق وفي بيان العدد في الاول
لان محط الفائدة هو العدد الزائد والتفرقة في الثاني
لكونه جواب قولهم الكفار انما البيع مثل الربوا ورد اولا
بان قرينة السوق تمنع احتمال غير المسوق فيزداد
به المسوق له وضوحا وثانيا بان القرينة لا تختص بالله
بالتطفية ولعلها حالية خاصة كما كان ذلك النص واما
قال شمس الائمة رحمه الله تعالى عليه زعم بعض الفقهاء ان
لحكم النص لا يتناول الا الخاص ولهذا لم يكن للشافعي
هذه الكلمة من قول الراعي نصصت الدابة اذا حملتها على السير
فوق السير المعتاد ومنها رفيعة منصة فعرفنا ان النص ما يزداد
وضوحا بمعنى من المتكلم بنظم في الاصل عند المقابلة بالظاهر
عاما او خاصا غير مختص بالسبب قال شمس الائمة قال
بعضهم النص يكون مختصا بالسبب كان السياق فلا
يثبت به ما هو موجب الظاهر وليس كذلك عندنا فان العبرة
لعموم الخطاب لا لخصوص السبب فيكون النص ظاهرا بصيغة
الخطاب مفتقرا باعتبار القرينة الى كان السياق لاجلها كقوله
واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال للظاهر والنص
لان ظاهره الاطلاق ونص في الفرق بين البيع والربوا بالحل
والحرمة لان السوق كان لاجل فانها نزلت ردا على الكفرة في
دعواهم المساواة بين البيع والربوا كما قال الله تعالى ذلك
بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا وحكمه وجوب العمل قطعا وحتما
بقبناط الاحتمال التابت يعني احتمال التاويل والتخصيص
الا
والنسخ

والنسخ احتمالا غير فاش عن دليل وقد عرضنا انه لا يبالي بالنقض
والبقض وقد يطلق النقض على مطلق اللفظ لاشتمال المحل
على زيادة ايضاح بالنسبة الى المحل ويطلق على لفظ
القران وظهر بهذا ان اكثرها النصوص ويحتمل ان يكون
من قبيل المطلق في مقابلة الاجماع والقياس وهذا اقرب
واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص بيانا للتفسير
او التقرير فان ما به ازداد المفسر وضوحا على النص اما
ان يكون مسببا عن معنى في الكلام او في المتكلم والاول
بيان التفسير وان كان اللفظ مجملا فلحقه بيان قطع الدلالة
او الثبوت فانه به باب التاويل فان لم يكن قطع الدلالة
او الثبوت لا نفتح باب التاويل فان المجمل لا يقبل التاويل
بغير القاطع والثاني بيان التقرير اما ان يكون عاما
فلحقه ما انسد به باب التخصيص او خاصا فلحقه ما
ما انسد به باب التاويل وسبب ارادة المتكلم ان الكلام
ظاهر في معناه لكن يحتمل ان يراد به غير ظاهر فجاء بيانا
به يقطع ذلك الاحتمال بحيث لا يحتمل متعلقا بقول ازداد
الا النسخ دون التاويل والتخصيص الا ترى قوله تعالى
خلق الانسان هلوعا الآية حيث بين بقوله اذا مسه الشر
جزوعا واذا مسه الخير منوعا والصلوة والصلوة والزكوة
امثالها والاول من الثاني نحو قوله فسجد الملائكة كلهم
اجمعون فان الملائكة جمع عام محتمل للتخصيص فبين ذكر الكل
انسد باب التخصيص وذكر الكل يحتمل التفرق فقطع بقوله
اجمعون فصار مفسرا والثاني من الثاني على ما قرء

مطلب المفسر

لانها سيقت لمنة الوالدة على الولد فتوجب الاولى من
السنة قوله عليه السلام للعرنيين انتفربوا من ابوالها و
البانها ظاهر في احلال شرب ابوال الابل لان سوقه
لبيان الشفاء وقوله عليه السلام استنزهوا عن البول نص
في وجوب الاحتراز فهذا راجح ولهذا لم يجوز الامام شربه
ولو للمتداوي ومثال تعارض النص مع النص قوله عليه السلام
المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص يحتمل التاويل با
ستعارة اللام للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة
تتوضأ وقت كل صلوة مفسر فيه فرجح عليه ومثال تعارض
المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم
فان ذوي عدل مسموع لمقبول الشهادة لانها فاذا لم يقبل
ويجب قبولها منهم بالاجماع فهو نص فيها مفسر لا يحتمل
غير ما قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للمقبول
عند الاداء وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا يقتضي
لعدم القبول من المحدود في القذف وان تاب بعد الحكم وردته
اذا احتمل النسخ التاييد فرجح واعترض بانا لا نراه ظاهرا
مفسرا كيف والامر يحتمل الايجاب والندب وقد خصص منه الابد
والعبد ولا نراه الاشهاد انما يكون للقبول فلعله للمختار فقط
كشهادة العميان والمحدودين في القذف وفي النكاح واجيب
بان المستشهد به للعدل ذوي عدل الا غير واحتمال الجواز
الذي في الامر والتخصيص الذي في محرومنكم لا ينافيه والعدالة
تقتصر للقبول لا للتحمل وهذا لان يكون الكلام مفسرا لا كما
يوجد السبيل في كلام الشارع لانه ان كان خبرا فحكمه وان كان

لان الكلام يفيد

انت فكل نوع منه محتملان مجازية وكذا كونه محكما
كالنص فلا يقبلوا في التخفيف تفضي ان يكون لها بقيد
من الكلام لا مجموعه كالمفعول في اقتلوا المشركين كافة
والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديد مجازا واحتمال
الامر للعام في المجازية باق فكيف يفيد قوله اذا تساويا
اي الادنى والاعلى وهو قيد لقوله فيسقط اربعة بان يكون
متواترين او مشهورين او خبر واحد فلا يرجح نفي
خبر الواحد على ظاهر الكتاب بكافي فوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره
فانه ظاهر في انها ناكحة بنفس العقد بحجة الخبر المشهور
عليه السلام لا نكاح الا بولي وان كان نصا في اشتراط
الولي المنافي لكونها ناكحة لا يقوى على معارضة ذلك
الظاهر وعلى هذا فقس واما الخفي فهو فرع من اقسام
الظهور شرع في اقسام الخفاء ولما كان هذه الاقسام
متباينة بالاخلاف عرف كلا منها عيث لا يتناول
الاخر فقال فالخفي مراده بعارض غير الصيغة فان
قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس الصيغة
حتى يصح مقابلة للظاهر الذي ظهر المراد منه بنفسها
قلنا الخفاء بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون
خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن
مقابلا للظاهر كالسارق فان لفظ السارق
خفي في حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسمهما
وحكمه اعتقاد حقيقة المراد من اللفظ الخفي ثم النظر
في ان اختفاءه اي اختفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزيته

الخفي

لما خفي فيه على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي يقلب به الحكم كله
اللفظ ويثبت في حقه حكم الطرار فانه سارق
كامل يأخذ مع حضور المالك ويقتصد فعله مزيلة
على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على
سبيل الخفية فيقطع او نقصان لما خفي فيه مما هو
ظاهر في ذلك المعنى فلا يسمى اللفظ ولا يثبت الحكم في
حقه كالنباش فانه ناقص عن السارق في معنى
السرقة لعدم الحافظة بالموتى فلا يقطع ولما اشكل

مثال المشكل

الموتا

فاخفي مراده عيث لا يدرك ذلك المراد الا بالتأمل
والنظر سمي به لدخوله في اشكاله ولمثاله وهو سماه
لان ذلك الخفي اما لعوض في المعنى المراد ورفه فيحكم
وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب
وغسل باطن ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن
من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وهو
ظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شئ في الفم كما
فاعتبر في الوجوب فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى
حتى وجب غسله وفي الجنابة وبالباطن في المتعة فلا
يجب غسله في الحيض الاصغر وهذا اولى من العكس في قوله
وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على المبالغة
لا قوله فاغسلوا وجوهكم فان قيل معنى التطهر معلوم
لغة وشرعا لكنه مشتبه وحقه داخل الفم والانف
كالسارق فيكون خفيا قلنا لانه انما معلوم فانه عبارة
عن غسل جميع ظاهر البدن وفيه عوض لا يعلم قبل الطلب

والتأمل انما هو البشرة والشعر مع داخل الفم
والانف او بدونه هذا والاحرى ان يجعل
منشأ الاشكال المبالغة المستفادة من
الاطهار فانها تختلف بان يحتمل ان يكون من جهة الكيفية
بان يجب الدلك كما ذهب اليه مالك رحمه الله عليه
وان يكون من جهة الكمية بان يجب غسل ما هو ظاهر
من وجه فبعد ما نظر في المحامل وقبل ظهر
ان المراد هو الثاني فاذا اوضح الاشكال انزفع
او دل الخفاء لاستعارة بديعة لا يطلع على مرادها
الا بعد دقة غوص فوارير من فضة اي تكونت منها
وهو مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير
وشفيفها والسعير ما يشبهها في الصفاء والشفيف
استعارة الامر للشجاع ثم جعلت من الفضة مع انها
لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة
وحكمه اعتقاد حقيقة المراد ثم الطلب والنظر في محامله ثم
التأمل اي التكلف والفكر ليظهر المراد الخفي الداخل في
اشكاله وامثاله واما المجمل فما خفي مراده عيث لا يدرك
الا ببيان يرجع من اغمض رعين وطنه عجين انقطع انزه
ولهذا سمي مجملا لان الاجمال في اللغة الابهام وقولهم برجح احتراز
عن المتشابه فان بيانه لا يرجح فان قيل اذا نزل
ابدا لا يعلم معناها بالتأمل لا يمكن ان يعلم انه بيانها
هل يريد فيرجح فيحكم بكونها مجملا او لا يريد فلا يرجح
فيحكم بكونها متشابها اجيب بانه لا بد ان ينظر فيها

انها هل تتعلق بكيفية العمل ام لا فان كانت من الاول
يرجى بيانها فظعا لان العمل بدون البيان مرجى ولا فلا
وهو اي المجمل انواع ثلثة لانه اما ان لا يفهم معناه لغة
وشرعا لغرابة اللفظ كالهلوع مثلا او فهم دلالة المعنى
لكنه لم يرد بل اريد معنى اخر وشرعا لابهام المتكلم كالو
كان الربوا والصلوة والزكوة او ذلك اي المعنى اللغوي متعدد
والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه اذ لا ترجح لاحدها
على الاخر كما في المشترك وشرعا ما تعذر العمل بموضعه او
الغفلة عن الوضع الاول اذ كان الواضع غير عالم
وحكمه اعتقاد حقية المراد والوقف الى البيان في المجمل
ما اراد بالمجمل ثم الطلب ثم التأمل ان احتاج المجمل اليهما
بعد البيان حتى ان الحقة من اول الامر بيان شافي يحتاج
اليهما وهو اي بيان المجمل تقرير ان سقى واذا قطع
عيث لا يبقى بعده كشبهة ولا احتمال كتقرير الصلوة
والزكوة وتارة بل اذا افاد الظن بالمراد كبيان
مقدار مسح الراس بحديث المسح على الناصية فان
الكتاب مجمل عندنا في حق المقدار ولحقه بيان يفيد
الظن فكان موقوفا ولهذا لا يكفر جاحد هذا الحكم
وان سقى قرضا بواسطة استناده الى الكتاب والا اي وان
لم يفد البيان الظن ايضا فالاجمال منقلب الى الاشكال
فان البيان اذا لم يفد الظن بالمراد يحتاج اولا الى
الطلب والنظر في المحتملات ثم التأمل في ترجيح المراد
منها فيكون مشكلا اذ ثم اذا استخرج يكون موقوفا كما تريا

فانه محال بالاتفاق فيستوفي جميع انواعه والنبي عليه السلام
قد بين حكم الاشياء الستة من غير حصر بالاجماع
فيبقى مشكلا فيما وراء الستة نظرا الى الحد الجامع المراد
وحكم بان العلة هي القدر المشترك فيصير موجبا او
اما المتشابه فما انقطع رجاء معرفة مراده
اي للامة اما النبي عليه الصلوة والسلام فربما يعلمه
بامام الله تعالى اذا قيل وهو نعم فالاول متشابه
اللفظ ان لم يفهم منه شيء كمقطعات اوائل
السور نحو كهيعص وحم سميت بالمقطعات لانها اسماء
يجب ان يقطع كل منها عن الاخر في التكلم وسميتها
حروفا باعتبار رسمي لانها الاصلية اولان الحرف قد
يطلق على الكلمة وقيل انها ليست من المتشابه
بل تكلم بالرمز لنا وقيل بعض السلف اياها من غير
انكار من الباقين والاكثرون على الاول والثاني
متشابه المفهوم ان استحال ارادة اي ارادة ذلك
المفهوم كالاستواء المفهوم من قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى واليد المفهوم من قوله يد الله
فوق ايديهم وحكمه اعتقاد حقية المراد والامتناع
عن التاويل هذا طريق السلف ومذهب علماء اهل
السنة من مشايخ سمرقند رحمهم الله واختاره الامام
فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما حتى حكموا بان
المتاول عنه بدعة فان قيل فما هذا الا وجه لعدده
من اقسام النظم من حيث يعرف به الحكم الشرعي

اذ لا يعرف

اذ لا يعرف به حكم اصلا اجيب بان هذا القسم انما
ذكر استطرادا من ابطال التقسيم اليه فلا يلزم
افادته الحكم وقد يجاب بانا لا نسلم ان معرفة حكم متوقفة
على العلم بل يثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يغاير عنا
بالبر والعبس والوجه مثلا اقول هذا على تقدير صحته
لا يتناول بعض انواع المتشابه فليتأمل نعم يتأمل على
لزوم الوقف على الله الدال على ان ما ورد متشابه لا يعلمه
غير الله تعالى وربحت هذه القراءة على قراءة الوقف على
والراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون
تاويل المتشابه بوجوه الاول قراءة ابن مسعود رضي الله عنه
ان تاويله الا عند الله والراسخون في العلم يقولون الخ
الثاني انها توجب تخصيص المعطوف بالحال الآتي
فيقولون حال من الراسخون فحسن وفي ذلك غير جائز
الثالث يقولون كل من عند ربنا ويقولهم ربنا لا تزغ
قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم
زيغ فيتبعون المتشابه الرابع انه اليق بالنظم
لانه تعالى لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين
فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين
في العلم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله
فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة
منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل الاعتقاد
للحقية مع العجز الادراك حظ الراسخين بقوله
تعالى والراسخون في العلم يقولون امنا به اي صدقنا

بحقيته سواء علمناه او لم نعلمه هو من عند الله
تعالى الخامس انها توجب ان يكون يقولون كلاما
مبتدأ من ضمير الحال الراسخين بحذف المبتدا اي هم
يقولون والحذف خلاف الاصل واجيب عن الاول اما اجمالا
فبانه منقول عن الرسول عليه السلام فانه عليه السلام يعلم
المتشابه عندكم صرح به الامام فخر الاسلام في باب تقسيم
السنة في حق النبي عليه السلام واما تفصيلا فبان
قراءة ابن مسعود رضي الله عنه لا تدل على وجوب الوقف على الله لجواز
ان يكون رفع الراسخين من قبيل المبتدا مع الخبر كما في قول
الشاعر ومن جوى الغيث اصفر ظل النبات لم يرتع من الملال الا
مسحتا او مجلف على ان قراءة الاحاد لا تقاوم الدلائل
القطعية ولو سلم ذلك لكن معناه ان تاويله لا يعلم
احد غير الله تعالى ينفي لانه لا يعلم اصلا لجواز ان يكون
يعلمه بالهام الخ كما في الغيب فانه تعالى قد خصه بعلمه
مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالهامه تعالى على الوقف
لا ينافي العطف اذ القراء اطبقوا على ان الوقفين وقف بين
التابع والمتبوع جائز ان يقول الاصغر فيما ذكر
اجمالا وتفصيلا اما الاول فلان كلام فخر الاسلام نحن اعلم
هو على ما ذكر المتاخرين بدليل ما قال في اول كتابه وعندنا الاخذ
للراسخين في العلم من المتشابه الآية التسليم على اعتقاد حقية
المراد عند الله وان الوقف على قوله الا الله واجب واما الثاني
فلان حمل الرفع على الميل مع المخبر ميل من سواء السبيل

لانه خلاف

لانه خلاف الظاهر ولا ضرورة تدعو اليه مع وجود
قراءة لزوم الوقف ودعوى قطعية الادلة غير مسلمة
عند الخصم لانها ظنية في نفسها لاحتمالها ما ذكرناه على انا
لا نعلم احدا سوى الله تعالى ينفيه نفيا مطلقا بلا قرينة
خلافا للغير فان الاستئناء في قوله تعالى الا من ارتضى
من رسول يدل على التقييد والوقف وان لم نبال في
العطف فلزومه ثابتا فيه والكلام في لزومه لا فيه وعلى
الثالث انه تعالى ما ذمهم مطلقا بل الذين اتبعوا
المتشابه ابتغاء التاويل الفاسد الذي يستلذ
هواه ويميل اليه طبعه كالمجسمة مثلا اقول الذي يفهم
من ظاهر النظم انه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء
التاويل مطلقا كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بان
يجر به على الظاهر من غير تاويل ويؤيده ما روي عن
عائشة رضي الله عنها انها قالت تلا عليه السلام هذه
الاية اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك
الذين سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل
بين متابع ومتابع فبتنا ولا جميع وروي عنها ايضا ان
النبي عليه السلام لم يفسر من القرآن الا ايات علمهن جبريل
عليه السلام حتى قال انا افسر لكم فقد تكلف فيه
ما لم يتكلفه الرسول عليه السلام وعن الكرابيسي انه لو قصد
ذلك لكان المبتدع بقال اما الراسخون في العلم
وعلى الخامس ان الجملة الفعلية صلحت للابتداء من غير احتياج
الى اعتبار حذف المبتدا وان جوزه اي تاويل المتشابه

المتأخرون وهو مذهب العراقيون وائمة التفسير
واختيار المعتزلة قالوا اوّل الخطاب بما لا يفهم لا يليق
بالحكيم الخطاب مع من لا يفهم فيه بحث لانه انما يليق اذا
قصد به فهم المخاطب كما اذا تعلق بالعبد ولما اذا كانت
الحكمة بشيء آخر فلا وقالوا ثانيا لو لم يكن المراد
في العلم بالمتشابه سوى ان يقول آمنا كل من عند ربنا
لو كان له فضل على الجهال لانهم يقولون كذلك
فيجب لانه لو سلم انتفاء فضل الراسخين على غيرهم
من هذا الوجه لا يلزم انتفاؤه مطلقا وهو المحذوف
وذلك لان لهم ان يستنبطوا الاحكام بطرق دقيقة
دون غيرهم وكفى بها فضلا لهم على غيرهم وقالوا ثالثا
ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تاويلها من غير نكير من
احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب الوقف في المتشابه
واجيب بان الوقف مذهب السلف الائمة ناظر اهل
البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر
المخالف الى التكلم بالمتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفسا
تاويلهم ورد بان ذلك كان في القرون الاول والثاني حتى
نقل تاويل المتشابه عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس
انه كان يقول الراسخون يعلمون تاويله المتشابه وانا ممن يعلم
تاويله وقد يقال ان الوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لاظاهرا
والائمة انما تكلموا في تاويله ظاهرا لا حقيقة فبهذا يمكن به
ان يدفع نزاع الفريقين ورد بان هذا لا يختص بالمتشا
بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه جملا ينقضي عجائبه ولا تنتهي

غرائبه

غرائبه فانه للبشر الغوص على آلاته والاحاطة بكنه
ما فيه ومن هذا قيل اية معجزة بحسب اشخاص ايضا وفائدة
التنزيل اي تنزيل المتشابه على الرجال الاول انما هي
ابتلاء الراسخين وهذا جواب عما يرد ان الخطاب
بما لا يفهم قد جاز عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق بشا
الحكيم تعالى وتقدس وتوضيحه ان فائدة تنزيل
المتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن
ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن اضر بمن الجهل لان العلم
غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال اضر بمن الجهل لان
التكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فالراسخ في العلم
نوع من الابتلاء وكل اضر بمن الجهل نوع آخر والابتلاء
الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب
اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعمها جدوى
لانه اشق ونفوسه اكثر فلما وقع عن اقسام التقسيم الثاني في
شرع في اقسام التقسيم الثالث فقال واما الحقيقة وهي اما
فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت واما بمعنى
مفعول من حققت الشيء اذا اثبته فيكون معناها
الثابتة او المثبتة في موضعها الاصلي والتاء على هذا النقل من
الوصفية الى الاسمية وعند صاحب المفتاح للمتابعة لانه
صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة
وانما يستوي المذكر والمؤنث في فعيل بمعنى مفعول اذا كان
جاريا على موصوفه لا مطلقا فالمراد بلفظ المستعمل فيه دلالة
على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا

فانها من عوارض اللفظ المستعمل فيما اي معنى وضع
ذلك اللفظ له اي لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين
اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بنفسه فهو بهذا سواء كان
ذلك التعيين من جهة واضع اللغة او غيره فيشمل
الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية
كالصلوة والاسد فالكلمة والدابة فالمعتبر في الحقيقة هو
الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم
الوضع في الجملة حتى ان اتفق في الحقيقة ان يكون موضوعة
للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي في الحقيقة على الاطلاق والاخص
حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا
بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا
وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في غير الموضوع
لجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان
غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة
حقيقة شرعا فاللفظ بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون
حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا
بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة
في الفرس من جهة اللغة فلا يخفى ان قيد طائفة معتبر و
المعنى من حيث هو موضوع له فليتامل ويدخل قيد
اي في تعريف الحقيقة المرتجل وهو المستعمل في غير ما وضع
استعمالا صحيحا بلا علاقة والاستعمال الصحيح بلا علاقة
وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع فيكون مجازا
وانما جعله صاحب التنقيح من قسم المستعمل في غير ما وضع لنقل

الى الوضع الاول ويدخل فيه المنقول ايضا وهو ما
غلب في غير ما وضع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود
العلاقة بينه وبين الموضوع له بسبب النقل الا ان
وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول
شرعي وعرفي واصطلاحي والاقبال المنقول لغوي لان
اللغة اصل والنقل طارئ عليه وحكمها اي حكم الحقيقة تنوة
ما وضعت له مطلقا اي سواء كانت عامة او خاصة
امر او نهي كقولنا نوى او لد بنوى وحكمها ايضا امتناع
نفيها اي الحقيقة واثبات ما عدا الحقيقة عنه اي عما وضعت
له فلا يقال للاب انه ليس باب ويقال للبليد
انه ليس بانسان فان قلت فما وجه قوله تعالى في حق
يوسف عليه السلام كما هذا بشرا ان هذا
الا ملك كريم قلت المراد بامتناع النفي الامتناع حقيقة
والنفي في الآية بطريق الاغراق والمبالغة لا الحقيقة وحكمها
ايضا رجحانها على المجاز لاستغنائها عن القرينة الخارجية
واحتياج المجاز اليها وقد يرجح المجاز على المشترك واعلم
ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازا او مشتركا كعقد
النكاح فانه يحتمل انه حقيقة في الوطء مجاز في العقد
وانه مشترك بينهما فالمجاز راجح لان الاشتراك يخل
بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذا تجرد مع
القرينة عليه وبرهنا على الحقيقة ولان المجاز اغلب
من المشترك بالاستقراء فالظن لحاق المشكوك بالاعم

واما المجاز وهو مفعل من جاز الكلام يجوز اذا تعداه والكلمة اذا استعملت في غير ما وضعت
تعدت موضوعها الاصلي فاي لفظ استعمل في غير ما وضع
ولابد هنا وفي تعريف الحقيقة ايضا من اعتبار
قيد الحيثية واما حذف اللفظ لوضوحه خصوصا
عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد
ان الحقيقة لفظ استعمل فيما وضع له من حيث انه ما
وضع له والمجاز لفظ استعمل في غير ما وضع له من حيث
وح لا ينتقض تعريف كل منهما بالاحزان استعمال
لفظ الصلوة مثلا في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه
موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها
غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس
لغة لا يكون مجازا الا استعمال فيه من حيث انه من افراد ما
ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له
ضرورة ان اللفظ لم يوضع لبعض ذوات الاربع
بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث
انه من افرادها يدب على الارض وهو نفس الموضوع له
لغة لعلاقة بينهما اي اتصال بين المعنى المستعمل فيه
والمعنى الموضوع له وغير استماع في نوعها لشخصها ام
اختلف في انه هل يلزم في احاد المجازات ان ينقل
باعيانها عن اهل اللسان ام يكفي نقل نوع العلاقة
وهذا هو المختار لاجماعهم على اختراع المتعارات

الغريبة التي لم يسمع باعيانها من اهل اللسان انما هو
من طرق البلاغة ولهذا المدونون المجازات تدوينهم
للحقايق ويمتنع الخلاف بانه لو جاز الجواز بمجرد
وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان
للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة وباب للابن للسببية
واللازم باطل بالاتفاق فالجواب منع الملازمة
فان العلاقة مقتضيه للصحة والتخلف عن المقتضي
ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم
المانع ليس جزء من المقتضي وهي اي العلاقة على ما عليه
المحققون منحصرة في ثمانية بعضها لان المجاز الذي
فيه اما استعارة او مجاز مرسل لان العلاقة فيه اما
حقيقة كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع او اعتبارا
بان ينزل التقابل منزلة التناسب بواسطة مليح
او توهما كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤلا كما في
اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في البيت على جزائها
وما شبه ذلك واما غير المشابهة فاما ان يكون المعنى
الحقيقي حاصلا بالفعل وهو في نظر المتكلم للوقوع او الجواز في
بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول ان تقدم الزمان
على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي وان لم يتقدم على
زمان ايقاع النسبة والكلام بالجملة فهو المكون عليه او
تاخر عنه فهو الاول اليه اذ لو لم يكن حاصلا في ذلك الزمان
او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بهذا الاعتبار وان لم يكن
حقيقة ايضا مثل البناء في قولك واتوا اليتامى اموالهم

مجاز وقت الابناء لانه وقت البلوغ وان كانوا يتامى حقيقة
حال التكلم بالامر وكذا القتيل في قتلت قتيلا والخمر
في عصرت خمرا مجاز وان صار الميت في زمان الاخبار
قتيلا والخمر حقيقة بخلاف قولنا اكرم الرجل الذي
خلفه ابوه يتيما ولا تشرب العصير اذا صار خمرا
فانه حقيقة لكونه يتيما عند التخليف وخمرا عند العصير
وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد
والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه
ما فلا علاقة بينهما وان كان فاما ان يكون
يكون احدهما حالا في الآخر اي حاصلا فيه
سواء كان حصول العرض في الجوهر او الجسم
في المكان او غيره لان حصول الجملة في الجملة وذلك مثل
استعمال اليد في القدرة نحو يد الله وعلى نحو قدرة
طولى ويدخل فيه استعمال الفائط الموضوع للمكان
المطمئن في الفضلات او حلولهما في محل واحد كاستعمال
الحيوة في الايمان الحالين في الشخص او حلولهما
في محلين متقاربين كاستعمال رضي الله
في رضي رسوله او حلولهما في حيزين متقاربين كاستعمال
البيت في حرمه بدليل قوله تعالى فيه مقام ابراهيم فهي
الحلول المتناول للاقسام المذكورة واما ان يكون
احدهما جزء للآخر كاستعمال الركوع في الصلوة واليد
فيما وراء المرفق او في حكم فيدخل فيه استعمال المطلق
في المقيد كما في صورة حمل المطلق على المقيد وعكسه

كاستعمال المرسن في الانف والمشفر في
شفة الانسان فهي الجزئية والكلية
والكنفي بالجزئية للتضايف بينهما
واما ان يكون احدهما سببا للآخر
والآخر مسببا منه اما بجهة الفاعلية
كاستعمال الانبات في الغيث و
عكسه ومن السببية استعمال الدم في الدية
والمسببية استعمال الموت في المرض والجرح
والضرب المهلكة واما بجهة الغائية كاستعمال
الخمر في العنب والعهد في الوفاء ومنه قوله
تعالى انهم لا ايمان لهم فهي السببية
والمسببية واما ان يكون احدهما شرطا للآخر
والآخر مشروطا به كاستعمال الايمان
في الصلوة والمصدر في الفاعل والمفعول
كالعلم والمعلوم او كونه آلة له كاستعمال
لسان الصدق والذكر الحسن في قوله تعالى
واجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ذكرا
حسنا فهي الشرطية الشاملة للآلية
واعلم ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات
مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز
ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلظ وان

وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على
الجزء اعني المقيد على المطلق واطلاق الخمر
على العنب يجوز ان يكون للسببية الغائية وان يكون
للاول اليه وعلى هذا فخص لغة بالكان المجاز
او شرعيا يعني كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا
وجدت العلاقات المذكورة بينهما بين
معانيها كذلك يجوز في الاسماء الشرعية
اذا وجد بين معانيها نوع من تلك العلاقات
بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان
يشتركان في وصف لازم بين او يكون
معنى احدهما سببا لمعنى الآخر وذلك لما مر
ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط
السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان
كان وجود العلاقة بحسب اللغة او بحسب
الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وقد
يعبر عن علاقة المشابهة في المجاز الشرعي
بالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع لان المتناسبة
في اتفاق الكيفية والصفة كالهبة والبيع
اي كاستعمال اللفظين الدالين عليهما في النكاح
فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح
لملك المنفعة وملك الرقبة سبب لملك المنفعة

فاطلق

فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد
المسبب شرعا فينعقد عندنا عقد نكاح
غير الرسول عليه الصلوة والسلام كنكاحه
بلفظ الهبة اذا كانت المنكوحة حرة حتى
لو كانت امة تثبت الهبة وعند الشافعي
لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله
تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح
مشتركة كالنسب وعدم انقطاع النسل
والاجتناب عن الزنا وتحصيل الاحصان
واستمداد كل منهما للمعيشة بالآخر ووجوب
النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان
التوارث ولفظ النكاح والتزويج وان
بالدلالة على هذه المقاصد لكونه منبئا عن الضم
والاختلاط بينهما في القيام بمصالح المعيشة
والتلذيذ على وجه الاختلاط دون غيرهما قلنا
عن الاقل لعموم المجاز واختصاصه بحضرة
الرسول عليه الصلوة والسلام في غاية البعد
فاما اذا خلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر
وهو لا ينافي صحة العقد في حق غيره عليه الصلوة
مع وجوب المهر وخلوصها له عليه السلام
واختصاصها به عدم اذ لا تحل ازواج النبي عليه الصلوة والسلام

لاحد غيره كما قال الله وازواجه امهاتهم
وعن الثاني انا لا نسلم ان شرعه لتلك
المصالح بل للملك له عليها وانما يثبت
تترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضا
عن الملك وكون الطلاق بيده لان من يملك
الملك ليس الا الملك واذا صح بلفظين لا يدلان
على الملك لغة فلان يصح بما يدل عليه اولى
فان قيل فينبغي ان لا يصح النكاح بهما لعدم دلالتهما
على الملك قلنا انما يصح بهما لانهما صارا بمنزلة
العلم لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتهما على الملك كما انما البيع
فانه مثل الهبة في اثبات الرقبة ويزيد عليها بلزوم
العوض فيكون انسب بالنكاح واعلم ان هذا الاعتبار
انما يصح اذا لم يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون
المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل يجتزئ
بان يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره
واما اذا وجبت لذلك فلا يصح ههنا الا اعتبار المسببية
وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما
في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق
الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى
الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك
وهو في البيع اقوى وهكذا حكم الطلاق والعتاق

كما سيأتي

كما سيأتي ثم ان كانت الاصالة والفرعية من الطرفين
جاز المجاز ومنها اعلم ان مبنى المجاز على الانتقال من
الملزوم الى اللازم وعن المشروط القرار في معنى التزوج
هيهنا التبعية والجلدة لامتناع الانفكاك فالملزوم
اصل وفرع من جهة ان منه الانتقال والى اللازم فرع
وتبع من جهته ان اليه الانتقال فان كان اتصال
الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه وفرعا من وجه
جاز استعمال كل منهما في الاخر مجازا كالسبب والمسبب المقصود
فانه اصل من جهة احتياج المسبب اليه وابتنائه عليه
والمقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية
والغاية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة في الخارج
الا انها في الذهن علة الفاعلية ومتقدمة عليها و
لهذا قالوا الاحكام علل عالية والاسباب علل آلية فيجوز
استعمال احدهما في الاخر مجازا كالشراء والملك حتى
اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشتراه متفرقا فانه
عتق بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب
ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت عبدا
في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه واذا قال
ان اشتريت فقال عنيت الملك بطريق اطلاق اسم السبب
على المسبب صدق ديانة لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء
لانه اذا خفف فقد غلظ وتحمل والجزء المستلزم ذلك الجزء له
الكل

اى لكل فان الكل يبتنى عليه الجزء فى الحصول من اللفظ
يعنى انا نفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل
موقوف على فهم الجزء اصلا باعتبار احتياج الكل
اليه فى الوجود والتعقل فان قيل لما توقف فهم الكل على
فهم الجزء كان سابقا عليه بالبتة فلا يكون الانتقال
من الكل الى الجزء اصلا بل بالعكس فلا يكون ملزوما
والجزء لازما بالمعنى المذكور قلنا ليس معنى الانتقال من
الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متاخرا عنه
فى الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصلا عند حصول
الملزوم فى الذهن فى الجملة وهذا المعنى فى الجزئية متحقق
بصفة التقدم والوجوب فان قيل لا حاجة الى
قوله المستلزم لدلالة احتياج الكل الى الجزء
ضرورى مطرد لان المجموع الذى يكون اليد والرجل
جزءا منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء
الجزء قلنا هو مبنى على العرف حيث يقال
للشخص الذى قطعت يده او رجله هو ذلك
الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذى لا يبقى
الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين
على الربيب فانما هو من جهة الاتحاد بوصف كونه
ربيبا لا يوجد بدونه كاطلاق الانسان
على الترجمان وخو الحمل والحال المقصود به

اى بذلك

اى بذلك الحمل فان الحمل اصل بالنسبة
الى الحال لاحتياج الحال اليه والحال
اصل من جهة كون القصد اليه
والاول نحو فليدع ناديه اى اهل مجلس الحال
فيه والثانى نحو واما الذين ابيضت
وجوههم ففى رحمة الله اى فى الجنة
التى يحل فيها الرحمة والا اوان لم تكن
الاصالة والفرعية من الطرفين
بل من طرف واحد فلا يجوز
التجويز الامن طرف الاصل
كما فى السبب المحض وهو
ما يفضى الى المسبب ولا يكون
شرعية لاجله كملك الرقبة
فان شرعيته ليست لاجل
حصول ملك المتعة لكونه
مشروعا بدون ملك
المتعة كما فى العبد والاخت
من الرضاع والامة الغير
الكتابية ومثل هذا
السبب يطلق على
المسبب بدون العكس
لانتفاء شرط الانعكاس

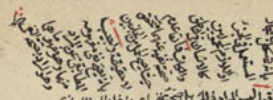
فيقع الطلاق بلفظ العتق بالعكس فان الاعتاق
وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة
وتلك الازالة سبب لهذه لانها تفضى اليها وليست
هى مقصودة منها فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق فان
قيل العبرة فى المجاز هو السببية والمسببية بين العتق
الحقيقى والمجازى وازالة الملك ليست مع حقيقتا للاعتاق
بالسبب انا اثبات القوة الشرعية قلنا قد يقام الغرض
من الشىء الحقيقى مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له
فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض فى مسببه
مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة
فى اثبات ملك المتعة قال الشافعى يقع الخلع ايضا
كما يقع الاصل لكن لا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب بل
بطريق الاستعارة لوجود وصف مشترك بينهما اذ كل
منهما اى من الاطلاق والاعتاق اسقاط مبنى على المسارعة
والتزوم واعلم ان المتصرف فيه اما اثبات كالبيع والاجارة
والهبة ونحوها واما اسقاط كالطلاق والاعتاق والعفو
عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالتبرعية
ثبوت حكمه فى اكثر السبب فثبوته فى البعض وبالتزوم عدم
قبول الفسخ قلنا فى جواب ازالة الملك التى هى الاعتاق
اقوى من ازالة القيد التى هى الطلاق فلا يكون ازالة الملك
لازمة لازالة القيد فلا وجه للاستعارة اى لاستعارة ازالة
القيد لازالة الملك لان المستعار يجب ان يكون اضعف
فى وجه الشبه وههنا ليس كذلك فلا يجرى الاستعارة

من الطرفين

من الطرفين واعترض صاحب التلويح بان الاستعارة
قد تكون مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس
وبالعكس وحصل المبالغة باطلاق اسم احدهما بهيئ
على الاخر وجعله اياه وكون المشبه به اقوى فى وجه الشبه
انما يشترط فى بعض اقسام التشبيه على ما تقرر فى علم البيان اقول قد تقرر فى ذلك العلم ان الجامع فى المستعار
يجب ان يكون اقوى واشد قال صاحب الفتاح والاستعارة
المصرحة بها التحقيقية هى اذا وجدت وصفا مشتركا
بين ملزوم ومبنى مختلفين فى الحقيقة هو فى احدهما اقوى منه
فى الاخر وانت تربط الالحاق الاضعف بالاقوى على وجه
التوبة بينهما ان تدعى ان ملزوم الاضعف من
جنس ملزوم الاقوى خبر باطلاق اسم عليه واورد على هذا
المعترض على قول صاحب التلخيص ان الجامع اما داخل فى
مفهوم الطرفين ان الجامع فى المستعار منه يجب ان يكون
اقوى واشد وجزء الماهية لا يختلف بالشدة والضعف
وقد اجاب مسلما ذلك بان امتناع الاختلاف انما هو
فى الماهية الحقيقية لها والمفهوم ووجه الشبه انما جعلا كذلك
فى مفهوم الطرفين لا فى الماهية الحقيقية لهما والمفهوم
قد يكون ماهية حقيقة وقد يكون امرا مركبا من امور
بعضها قابل للشدة والضعف فيصح كون الجامع
داخلا فى المفهوم مع كونه فى احد المفهومين اشد واقوى
نعم قد يكون التشبيه مبنيا على التشابه وانما يشترط
قوة وجه الشبه فى بعض اقسام التشبيه لكن قد تبين

وبين الاستعارة والمقرر في علم البيان كما يشهد به الكتب
انما هو حال التشبيه لا حال الاستعارة وكذا ينعقد
بناء على الاصل المذكور اجارة للحر بلفظ البيع حتى لو
قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد
ولو نزل واحدا من القيود بقي العقد ولو قال
بعت منك عبدي بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا
فان ذكرت فان لم يسم عمل فعلى رواية فيه وان سمي ينعقد
اجارة كذا في الاسرار بلا عكس لان على قول الزوزني سلب التنافي
والمعنى الملك مقصود من ذلك فيصح المجاز من طرف السبب
لا المسبب والموجود اطلاق البيع وارادة الاجارة اذا
جاز ينبغي ان يجوز عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذا
الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح اذا اراد ان يدعيه فقال
وعدم انعقادها اي الاجارة في صورة اضافة المنفعة
ليس لفساد المجاز بل لانها لا يصح محلا لها اي الاضافة الى العقد
اليها لكونها معدومة وحكم اي المجاز ثبوت ما اريد به
من المعنى خاصا كان المجاز او عاما مادخل فيه اي في دار العلم
المعنى الحقيقي فعولا ادخل دار فلان حيث يتناول الملاء و
العارية والاجارة اولا تبيعوا الصاع بالصاعين
فان المراد به ما يعم فيه وهو لا يتناول المعيار الخصوص
اعلم انه لم يوجد يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الا البيوت
الرماة الا زيدا ولم يوجد القول بعدم عموم المجاز في كتب الشافعية
كما ذكر في التلويح لو انعرض لذلك البحث وحكمه ايضا جواز
نفيها اي الحقيقة والمراد بالمعنى الحقيقة عن المسمى وهو المعنى

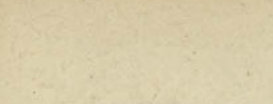
المجاز



المجازي حيث يقال الحمد ليس باب كما يقال الرجل الشجاع
ليس بابا ثم وجه خلافه اي المجاز لحقيقة اعلم ان العلماء
اتفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي وضع لها
ثم اختلفوا في ان الحقيقة في حق الحكم او في حق الحكم
فقال ابو حنيفة رحمه الله عليه في حق الحكم لان الحكم انما
اي الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فلابد ان يراعى
في حق الخليفة ايضا هذا الوصف فكي صحتها اي الحقيقة
لفظا من حيث العربية سواء صح معناها او لا بد
من امكان الاصل بالذات وامتناعه بالعرض ليخلفه خلفه
حتى اذا امتنع الاصل بالذات لا يخلفه خلفه ولا يصح
الحكم اصلا كما في اليمين الغموس حيث لم يجب الكفارة
وقالا اي الامام مخلف المجاز الحقيقة في حق الحكم لان
الحكم هو المقصود باللفظ فلابد ان يكون هو معتبر
دون الوسيلة اليه فشرط صحتها حكما لمخلفها خلفها
بامتناع العارض قلنا في الجواب عن قولهما المجوز الذي
هو التصرف اللفظي لا يتوقف على صحة الحكم واحتمال الامتناع
فانه كان تصرفا لفظيا لم يتوقف على صحة الحكم والمكاتبة
فان من قال لامرأته انت طالق الفا لا يقع مائة
وتسعة وتسعين انما يقع واحدة ذكره في المنتقى
ويجاب عما زاد على الثلث بانه طلاق حكما وان صح لفظا و
الاستثناء تصرف قاصر لكم بالمنع عن الدخول في حكم والا
لزم التناقض فصح وكذا النحو لو كان تصرفا في
الحكم صح لاثبات المعنى المجازي وان لم يصح المعنى الحقيقي

ففي المولى للاكبر اي لعبد الاكبر سنا من هذا ابني
مدلا به البنوة اصل وهذا ابني مدلا به الحرية
خلف والاصل صحيح من حيث العربية غير صحيح
بعارض الكبر فيراد به لازم البنوة وهو الحرية من حيث
الملك فبالضرورة يحمل ذلك القول من المولى قرارا
بالحرية من حين الملك ولاستحالة فيدانا المستحيل
ثبوت البنوة حتى لو قال عتق علي من حين ملكته
كان صحيحا ويعتق العبد عنده اي عند ابي حنيفة
رحمه الله عليه قضاء من غير نية لكونه منعينا وعندهما الا
صل ثبوت البنوة والخلف بثبوت الحرية بهذا اللفظ
والاصل ممتنع فبالضرورة لا يجعل اقرارا اولا يعتق
العبد عندهما اعلم ان الثبوت العتق عند ابي حنيفة رح
طريقين الاول الاستعارة كما ذهب اليه بعض علماء البيان
بان يطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في لازم
مشهور هو الحرية من حين الملك وهو في الابن اقوى
والشهر الثاني اطلاق اسم السبب على البنوة من الباب
العتيق من شرط في السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا
للمعنى المجازي بعينه عتمد بالطريق الاول ومن اكتفى بالمجانسة
عتمد بالثاني بخلاف قول المولى لعبده يا ابني حيث لا يقع
به العتق لانه اي النداء لاستحضار المنادى بصورة
الاسم لا بمعناه واذا تعذر بالمعنى مطلوبا لم يصح الاستعارة
لتصحيح المعنى لان تصحيح غير المطلوب استغفال لا يفي هكذا
عجبا ينبغي هذا المقام وفوقه اي وفي العتق بياض

وبامولا



وبامولا مع وجود النداء ههنا ايضا لكونه اي كون
كل واحد من هذين اللفظين صريحا في الاعتاق
اما الاول فلكونه حقيقة فيه بلا اشتراك ولا
قرينة صارفة واما الثاني فلان لفظ المولى وان
كان مشتركا احد معانيه المعتق لكن في العبد
لا يليق الا هذا المعنى فيعتق بلا نية لان المشترك
المقترن بالقرينة المعينة حكمه حكم الصريح وكذا اي
وكون المجاز خلفا عن الحقيقة بالاتفاق امتنع المجاز
اذا امكنت الحقيقة لان شان الخلف ان لا يزاحم
الاصل ولا ينازعه واذا تعذرت الحقيقة بان
لا يتوصل الى المعنى الحقيقي الا بمشقة كاكل النخلة او
هجر بان يتعسر الناس وان يتيسر الوصول اليه
كوضع القدم وقيل المتعذرة ما لا يتعلق به حكم
وان تحققت والمهجورة ما يثبت به الحكم اذا صار فردا
من افراد المجاز عادة او شرعا فان المهجور شرعا
كالمهجورة عادة صير اليه اي الى المجاز لعدم المزاحمة واما
المتعذرة فكان يقول والله لا اكل من هذه النخلة او
الكرم او القدرة فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا لخلافها
اذا قال لا اكل من هذه الشاة او نحوها فانه يقع
على عينها لان الحقيقة غير متعذرة فلا يصار اليه
واما المهجورة عادة فكان يقول لا اضع قدمي في دار فلان
فان الحقيقة اللغوية اعني وضع القدم سواء كان
من الدخول او بدونه مهجورة عادة حتى لو وضع القدم

المغتف

بلا دخول لو جئت ذكره فاضخان بل المراد معناه المجازي
وهو الدخول خافيا او مستعلا او راكبا واما المهجورة شرعا
فالتوكيل بالخصومة حيث لا يراد حقيقة الجدال والنزاع
اولا اذن له في الشرع بل الجواب مطلقا اقرارا كان او انكارا
بطريق استعمال المقيد في المطلق كالبحث او الكل في الجزء
فان قيل الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات
كالبحث والمدافعة لا ابعدها كالاقرار قلنا المدافعة هي عين
الخصومة وكذا البحث اذا اريد به الجدال واريد بالخصوص
حقيقة قال ابو مضر او الخصومة لم يجعل مجازا عن الاقرار
الذي هو ضدها بل اعادت عليه القرينة الشرعية كما هو
الواجب لا اذا تعارض المجازان غلب في التعامل عند
بعض مشايخ بلخ وفي التفاهم عند مشايخ العراق وفي
جامع الصغير ما يدل على الثاني حيث قال الامام والاولى انها
حيث قال اذ حلف لا يأكل لحما فاكل لحم ادمي او حنزير
حنث عنده لان التفاهم يقع عليه ولا يحنث عندهما
لان التعامل لا يقع عليه لان كلا منهما لا يؤكل واستعمال الحقيقة
في الجملة حكما قالها اعلم ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالحمل
فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا فالعمل
بالحقيقة اتفاقا مع استعمال الحقيقة عنده العبرة للحقيقة
لان الاصل لا يترك الا لضرورة ولا ضرورة وعندهما
العبرة للمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة
المهجورة فيترك ضرورة والجواب ان غلبة استعمال المجاز
لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا يترجح بالزيادة

من جنسها

من جنسها او يكون الاستعمال في حد التعارض كذا في شرح
الجامع البرهاني واختاره صاحب التنقيح وهو الحق
بيترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا
للحقيقة ام لا بدليل كلام في الاسلام وغيره مما يدل على انه
انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة
اكل الخنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على ان
اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كان
الخلف في المجاز كان حكم المجاز المهجور حكم الحقيقة او يقال
لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي
اصلي وقد يتعذر ان معاني الحقيقة والمجاز والمراد
معناها اذا كان لحكم متعاقبا فان وضع الكلام لافادة
المراد فاذا تعذر اثبات الموضوع له يجعل مجازا او كناية
نصحيحا للافادة اذا تعذر اثباته ايضا يلغو ضرورة
كقوله لامرأته هذه بنتي هي لا تطلق مطلقا سواء كان
كانت الكبر منه او اصغر منه وقد ثبت النسب المجهول به
اما تعذر المعنى الحقيقي وهو النسب في الاول فظاهر واما
في الثاني فلان النسب يجوز ان يثبت مطلقا بان يثبت
منه ويستفيض من اكثر منه لانه اشهر من الغير لا يؤثر
اقراره في ابطال حق الغير ولا في حق نفي فشرط بان
يثبت منه من غير ان يستفيض من اكثر منه لان
الشرع يكذب الاكثر اه من الغير ولو كذب لا يثبت
فلان لا يثبت بتكذيب الشارع اولى لان تكذيبه
اقوى من تكذيب نفسه واما في الثالث فلان الرجوع

مصطفى الحلبي

عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له
اياه صحيح الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجود
القبول فلا يكمل العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكيده
بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع اولزوم هذا هو
المذكور في الاسرار والاشارات والبسوط
والامام فخر الاسلام وضع المسئلة في المعروفة النسب
لان تعذر العمل فيها الاظهر واما تعذر المعنى المجازي وهو
الحرمة فلا لانه ان ثبت فاما ان يكون بطريق الزنا حتى
لزم النسبة اولا فتسقط الحلال الثابت بالنكاح والاول
بطل لانه مناف للنكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس
له تبديل محل الحل وكذا الثاني لانه ليس من لوازم هذا الكلام
بل من منافاته فلا يصح استعماله فيه وحاصل ان التحريم
الذي في وسعه لا يصلح للفظ والذي يصلح للفظ له
ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ
بخلاف العتق بقوله هذا ابني للكبر او لغرور النسب
لان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كما
كانت العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت الولاء
لا عتق منافي للملك ولهذا يصح شراءه وبنته فاثبات
العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه
فيجعل هذا ابني مجازا منه اقول ينبغي ان لا يتعذر المجاز
عند من يكتفي في المجاز باعتبار السببية بكون المعنى
الحقيقي سببا للمعنى المجازي عنده كما سبق فليتامل وقوله
ولا عبرة لها اي لمعنى الحقيقي والمجازي مرادين بلفظ

واحد

واحد لانتزاع وجواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون
المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب
على الارض ووضع القدم في الدخول وان في امتناع استعمال له
في احد مطلقيه والمجازي بحيث يكون اللفظ عند هذا الاستعمال
حقيقة ومجازا معا وانما النزاع فيما اشير اليه في التنقيح
هو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد في اطلاقه واحد
معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق
الحكم مثلا ان يقول لا تقتل اسدا ويريد به سبعا والرجل الشجاع
احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث
انه متعلق بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا
الاستعمال مجازا لكن انتزاع هذا الاستعمال الشريف معنى فاذا
اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فاللفظ بالنظر الى
الوضع بمنزلة المشترك فهل يجوز ذلك الجواز
هذا كالشافعي رحمه ومن لا فلا وان امتناعه انما هو
من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك في كلام من يعتد به
والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه ضعيفة
لا حاجة الى ايرادها وردها فلا يراد المس باليد وغيره
الجماع او وجد للاصل المذكور فرعين لان انما فان بتخلف
ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى
او لامستم النساء حيث اريد به الوطي بمجاز الحرية
حمل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد وانما ان تخلف
ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز كالخمر في قوله عليه السلام
من شرب الخمر فاجلدوه حيث اريد بها حقيقتها فلا

فلا يراد غيرهما من المعاني لعلاقة المشابهة في
مجامع العقل وانما يجب الحد في السكنى بدليل آخر
من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملك
مطلق التصرف الشامل للوطء وغيره وبالخبز مطلق ما
يجامع العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز
قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى
الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث
ثم اذا كان مسائل يترجح فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز
اوردها وحققها فقال واذا قال حالف لا اضع
قدمي في دار فلان انما وقع لفظ لا اضع فيدعى على الدخول
حافيا الذي هو معناه الحقيقي والدخول متعلا او مثليا
وراكبا الذي هو معناه المجازي وانما وقع لفظ دار فلان
على الملك الذي هو معناه الحقيقي وعلى الاجارة والعارية
اللتين هما معناه المجازي بعموم المجاز اي انما وقع
بطريق ارادة معنى مجازي عام شامل للمعنى الحقيقي ايضا
لا بطريق الجمع بين المعنى المجازي والحقيقي فالارادة وهو اي المعنى
المعنى المجازي في الصورة الاولى الدخول مطلقا بدلالة العرف
فكانه قال ان دخل فجئت كيف دخل وذلك المعنى في الثانية
نسبة السكنى لانه اهلك حقيقة وغيرها مجاز بدلالة
العادة وهي ان الدار لا تفادى ولا تؤجر لذاتها بل لتعمر بساكنها
الا ان السكنى قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بان
تكون الدار ملكا له ان يتمكن من السكنى فيها فجئت بالدخول
فيها سواء سكن فيها المالك او غيره لقيام دليل السكنى التقريري

كذا في الخانية

مطلق عموم المجاز

كذا في الخانية والظاهر به لكن ذلك ذكر شمس الائمة لو كان
غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل الغير
وكذا لو قال عبدي حر اليوم بقدم فلان انما يعتق العبد
بالقدوم ليلا او نهارا لان اليوم الذي في مثله اي مثل
هذا الكلام ليس بمعتبر بما من النهار حتى لا يتناول الليل
بل يجعل الوقت مطلقا كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ
دبره فان التولي عن الزحوف حرام ليلا كان او نهارا او
ذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل ممتد قلبا من النهار
وبغير ممتد فلمطلق الوقت لانه حقيقة في النهار فلا
يعدل عنه الا لتعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي
تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى الظرف
الزماني بواسطة جميع تقدير في وفي ذكره وقتضي كون الظرف
معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم
جميع ايامه فلا يدخل صمت في الشهر فاذا امتد الفعل
امتد الظرف ضرورة فيصح حمله على حقيقته وهو النهار
والا فلا لان الممتد لا يكون معيارا لغيره فلا يصح حمله
على النهار لان الممتد بل يكون مجازا عن جزء من الزمان لا
يعتبر امتداده عرفا سواء كان من الليل او النهار
وكذا اذا قال لله علي كفارة يمين او نوى كفارة اليمين او مسألة
على سواء وجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او
ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين
مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فان
فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق

وفي الاخيرين خلاف واليها اشار بقوله وينوي
اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي
والاثبات فعندهما يوسف الخامس يمين والسادس
نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان
مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء
عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني الحافظة
على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة
في النذر لانه المفروض عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على
النية بخلاف اليمين فلما جاز الجمع بينهما لتزم ظاهرا
بموجب الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك فاجاب عنه
بقوله انما تلزم النذر واليمين لانتفاء اي هذا القول
نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين لا بصيغته
حتى يلزم الجمع بل بموجبه وقوله لان النذر يجاب للمباح
الذي هو صوم رجب مثلا ويجاب المباح بموجب غير نذره
الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء
يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله
تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحلة بالكفارة
بتحريم غريم النبي عليه السلام المارية او العسل على نفسه
يمينا وههنا بحثان الاول ان اليمين اذا كان حقيقة
موجبة بنيته ولم ينو كما في شراء القريب يعتق عليه
ولم لم ينو والا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
الثاني ان الجمع لا يندفع بما ذكر لان ثبوت اليمين
لما توقف على الارادة وقد اريد باللفظ ما وضع او غيره بقرينة

الجمع

الجمع ضرورة وما ذكر ليس الا بيان العلاقة بين اليمين والنذر
المجوزة للمجاز واجيب عن الاول بوجهين الاول انه انما استعملت
الصيغة في شطر آخر حرست اليمين عن ان يكون مرادة
ضرورة كون صيغة النذر للحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نيته
والثاني ان تخريج المنذور يثبت بموجب النذر ولا
يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد
لان الشارع لم يجعل يمينا الا عند القصد غلوا وتداء
القريب فان الشرع جعله اعتاقا فقصد لم يقصد
واجيب عن الثاني بانا نريد لو كان المراد بهذا
الكلام معناه الحقيقي وهو ايجاب المباح والمعنى المجازي وهو
تحريم المباح وهو محال ممنوع بل ظاهر عبارات السلف
اشعر الان ليس المراد منه غير ايجاب المباح لكن له
صلاحية ان يكون يمينا عند النية فلا يكون الا نذرا
او نظرا الى الصيغة يمينا نظرا الى المعنى وهو الايجاب كالهبة
بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة حتى يراعى فيها شرائط
الهبة بيع باعتبار المعنى حتى يراعى فيه احكام البيع
وكما قالا فانه فسخ نظرا الى اللفظ وبيع نظرا الى المعنى
حتى يراعى فيها احكام كل منهما يراعى احكامهما حتى
لو اعسر يجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار
اليمين سلمنا انهما مرادان لكن لم لا يجوز من قبيل الجمع بين
الحقيقة والمجاز بل هو من قبيل الكناية وهو لا بناء في ارادة
الحقيقة ولا يفهم معناها الا بالارادة والممنوع انما هو
الجمع بين الحقيقة والمجازي الحقيقة والكلي عند فان قيل

الفقهاء لا يعتبرون الكناية بهذا المعنى أجيب بأنه منع
كيف وقد قال العلامة التفتازاني في الكافي فيمن قال لله
علي المشي إلى بيت الله يجب الحج ماشيا بطريق الكناية
لان هذه العبارة صارت كناية عن إيجاب الاحرام
شرعا وعرفا ثم قال ولا فرق بين ان يكون التزاما
في الكعبة او خارجا منها لان هذا اللفظ صار
كناية عن الالتزام الاحرام وذكر الزام ملزوم
كناية ثم شرط صحته اي المجاز قرينة تمنعها اي
الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي وفيه اشارة الى ان القرينة
خارجة عن مفهوم المجاز بل شرط لصحته كما هو عند
ائمة الاصول وان جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما في
علماء البيان حسا نحو يأكل من هذه النخلة او عقلا نحو
واستفزز من استطعت منهم فان العقل يدرك ان
الحكيم لا يريد بظاهره او عادة كما في قول القوم قال فلان امرأته
اذا اراد ت الخروج فقال لزوجها ان خرجت فانت طالق
يحمل على الصوم عرفا وان كان المعنى الحقيقي للخروج مطلقا او شرعا
كما في التوكيل بالخصومة وقد سبق وهي اي القرينة هنا
تقسم للقرينة بوجه آخر اما خارجة عن المتكلم والكلام
اي لا يكون امرا في المتكلم وصفة له ولا من جنس الكلام كدلالة
الحال في يمين الفور فانها ليست صفة للمتكلم ولا من
الكلام او امر في المتكلم كقوله تعالى واستفزز اي حرارس
استطعت منهم بصوتك ودعائك الى الشر فان يكون
الله تعالى وتقدس حكيما يدل على انه لا يأمر ابليس على اللعنة

عرفا ان الاحرام بالحج المنسكين لا يكون نذرا شيء
فكان من لوازم الاحرام

النخلة والتمر كحديث
النخل

باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه عن ذلك واقتداره
عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المأمور من
الفعل وقدرته عليه
أوامر والكلام
فاما ذلك الامر زيادة معناه اي معنى الزام والكلام
في بعض الافراد فان بعض الامر افراد فقد يكون اولى
بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بزيادة ليست
في الباقي كما اذا حلف لا يأكل فاكهة لا يقع على العنب لزيادة
خصوصية فيه او نقصان اي بنقصان معنى ذلك
الكلام فيه اي في بعض الافراد فان بعض الافراد قد يكون
اولى ايضا بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بنقصان
ليس في الباقي كما اذا قال كل مملوك لي فكاتب لا يقع
على المكاتب فان الملك فيه ناقص وانما حمل الكلام اي مضمون
قوله عطف على قوله فاما ان زيادة معناه كقوله عليه السلام
الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطأ والنسيان فان
مضمون هذين الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة
الحقيقة اذ حصول الاعمال النية والخطأ والنسيان يقعان
عنا والنبي عليه السلام معصوم عن الكذب بل المراد و
والله اعلم حكم الاعمال وحكم الخطأ والنسيان من قبيل
قوله تعالى واستفزز الغزة والحكم وما في معناه كالامر و
اللازم مشترك لتقاطبين ما يتعلق بالآخرة وهو
الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة
وبين ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة
والاساءة وخو ذلك وما يتعلق بالآخرة لتحكم الاعمال

والدليل على مذهب اصحابنا الخلاف المعتزلة بل هي علامات
محضة كما تقرر في موضعه فالامر الحكم وما في معناه
اي الحكم الكلام يعني الخبر بالضرورة
عليه يكون
والامر للاستزاد الفضل الاذلال واذا لا يجوز
ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له
واما عند الشافعي فلان مثل هذا المجاز عنده من قبيل العموم
والعموم بالاتفاق صرح به في الاحكام وغيره بل يجب
حمله على احدهما فحمله الشافعي على الثاني لوجهين الاول
انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على النفي لانه اذا قال
لا صلوة والا صوم الا بكذا فقد دل على نفي اصل الفعل
بدلالة المطابقة وعلى صفاته بدلالة الالتزام فاذا قدر
العمل بدلالة المطابقة فقد العمل بدلالة الالتزام قليلا
لمخالفة الدليل الثاني انه اذا كان اللفظ قد دل على نفي الاصل
وعند يجب حمل اللفظ على حقيقته حمله على اقرب
المجازات الشبيهة به والا يخفى ان مشابهة الفعل الذي
نفي عنه احد الامرين دون الاعزاله فكان المحل عليه
اولى وحمله ابو حنيفة على الاول لوجهين الاول
ان الثواب ثابت اتفاقا فالاحكام المتبادر
الى الفهم من نفي كل فعل كان محقق الوجود اثباته وفق
فائدته وجدواه ولا فائدة اعظم من الثواب فلو
اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او عموم المجاز
الثاني انه لو حمل على الثواب كان باقيا على عمومه اذ لا
ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون

غير المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس
ذلك المال بل كونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع
لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكل مالكه
او بأذن الغير بخلاف الاول فان المحل فيه خرج
عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل
ضرورة عدم محله فتحريم العين لعينه المحل اصل والفعل
تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ثم صار الفعل
ممنوعا ومنهيا عنه لاجل ذلك نسبة الحرمة و
اضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا
حتى كانت الحرام نفس لا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة
الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من
فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف
الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون
على حذف المضاف واطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة
حرام فمعناه ان اكلها حرام فاذا قلنا خبز
الغير حرام فمعناه ان اكله باحد الاعتبارين فهو الحقيقة
لما كانت اصلا لا يعدل عنه الا لداع اراد ان يبينه
فقال الداعي اليد اي المجاز اما لفظي وهو اختصاص اللفظ
بالعدوية فان لفظ الحقيقة قد يكون وصفا نحو
الطبع كلفظ الحنفية مثلا او لفظ المجاز وهو الداهية
عند لا اننا وفيه او الاول عطف على العدوية فان لفظ
الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل لا يكون الكلام موزونا
بخلاف لفظ المجاز او لتحسنا البديعية من المقابلة

والمطابقة

والمطابقة والتخييل والترصيع وغير ذلك
فان كلا منها قد يتأدى بالمجاز دون الحقيقة
واما معنوي وهو اختصاص معناه بالتعظيم
كاستعارة لفظ ابي حنيفة رح لحبر عالم او التحقير
كاستعارة الهبر وهو الذباب الصغير للجاهل او
الترغيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات
لترغيب المستمع او التنفير كاستعارة السم لبعض
المطعومات لتنفر المستمع او زيادة البيان
فان قولك رأيت اسدا ابين في الدلالة على الشجاعة
من قولك رأيت شجاعا لان ذكر الملزوم بينة
على وجود اللازم وفي المجاز اطلاق اسم الملزوم على
اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال
الحقيقة يكون دعوى بلا بينة او تلطف الكلام
كاستعارة بحر من العسل موجه الذهب لفم فيه
جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق
الى الداراك معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة لغام
المراد وهو الخاصية والمزية التي تفاد بالكلام وغام
المراد كيفية تفاد بتركيب مختلفة الدلالة عليه
في مراتب الوضوح والاخفاء لانه لا عكس بالدلالة
كالوضعية والالفاظ الحقيقية لنا وبها في
الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه
واما تكيس بالدلالة العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف
مراتب اللزوم في الوضوح فاذا قصد مطابقة غام

المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة
في الوضوح يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر
ذلك فن لبيب قد جرت العادة بالبحث عن بعض
الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لدلالتها
على معان بعضها حقيقة وبعضها مجاز ليقف شارح
من المسائل الفقهية عليها وكثيرا ما يسمع الجميع حروفا
تغليبا وتشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم
الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة
والمجاز واطلاق الحروف على مطلق الكلمة من حروف المعاني
الحروف العاطفة سميت بها لان وضعها لمعان يتميز
بها عن حروف المباني التي تبنيت الكلمة عليها وركبت
منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او
النداء فهي من حروف المعاني والالف الحروف المباني فان
قالوا والمطلقة تجمع اي جمع الامرين وتشبيهها في التبعية
مثل قام زيد وعمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو
او في ذات نحو قام وقعد زيد بدلالة على مقارنة
اي اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه في الزمان كما هو
نقل عن مالك ونسب الى الامامين ولادلالة على الترتيب
اي تأخرها بعد ما قبلها في الزمان كما نقل عن سيبويه ونسب
الى ابي حنيفة رح واستدلوا على ذلك لوجوه اضربت
هنا اثنان منها واشير الى الاول بقوله للنقل عن ائمة
اللغة حتى ذكر ابو علي انه لم يخالف عليه وقد نص عليه سيبويه
في نحو عشرة مواضع من كتابه واشير الى الثاني بقوله

والاستقراء

والاستقراء اي استقراء موارد الاستعمال فانا نجدها
مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة
والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب
او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وكما ذهب
بعضهم الى ان المقارنة عندها المسند لا الا بوقوع الثلاث
عندها في نحو انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار فان طالق
وطالق وطالق اراد ان يدفعه فقال لم يقع الثلاث
عندها اذا قبل لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق لبس لدلالة على المقارنة لان
زمان اي زمان وقوع الطلاق هو زمان وجود الشرط
ولا تقريب في ذلك الزمان وانما التقريب في زمنة
التعليق لا في زمنة التطليق حتى يتعدد الطلاق
بتعدد زمنة التعليق فان الترتيب انما هو في
التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا كما اذا ذكر الشرطية
بان يقال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق
ثلاث مرات فعند الشرط يقع الثلاث اتفاقا فكذا
ههنا او قدم الاجنبية بان يقال لغير الموطوءة طالق
وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث يقع الثلاث
اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجنبة
المتوقفة دفعة واحدة وذهب بعضهم الى انه للترتيب عند
ابي حنيفة رح استدلالا بوقوع الواحدة عنده في الصورة
المذكورة اذا اراد ان يدفعه ايضا فقال ووقوع الواحدة
عنده في الصورة المذكورة ليس لدلالة على الترتيب

بل الاداء الوقوع اى وقوع الاجزية انما هو على التعاقب
دون الاجتماع كالتعليق فانه ايضا على التعاقب دون الاجتماع
لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة
مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط
وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة
الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى
والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط
على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك
لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وقوعه وفي المنجز تبين
بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة محلا كذا المعلق
اذا وقع تجلا وصورة التكرار التي اوردناها مبنية عليها
فانه لكل واحد من الاجزية يتعلق بالشرط بلا واسطة
الآخر في هذه الصورة فاما في محل النزاع فيتعلق الثاني
بواسطة الاول والثالث بواسطة الثاني كما عرف فافترقا
وبخلاف صورة التقديم ايضا فان الكل يتعلق بالشرط
دفعة لانه اذا كان في آخرها بغير واو لم يتوقف الاول
على الاخير فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب
في الوقوع وهو اى الواو اذا دخلت بين الشيئين فانها اما
ان تعلق المعطوف عليه بشيء مثل ان يقع خبر للمبتدأ
او جزاء للشرط او صفة للموصوف او عوده للمبتدأ
تفيد الواو الجمع بينهما في ذلك التعلق فقوله ان
دخلت هذه الدار فانت طالق وطالق وطالق
بعد قوله كلما حلفت بطلاقك فانت طالق يمين واحدة

المنجز ضد المعلق

ولذا يقع

عكس ما يقتضيه ذلك الكلام فان الواو اذا دخلت
في آخر حتى اقتضت ان تكون الحرية شرطا للاداء
فتكون سابقة عليه لوجوب تقدمه على المشروط
فلا يكون معلقا بل نقع الحرية في الحال فلنا اولا
انه من باب القلب والتقدير حر حتى وانت
مؤد الى الفاء انما حمل عليه لامتناع تعليق الاداء
بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح فيما يصح
منه التنجيز وليس في وسع المتكلم تنجيز الاداء فكيف
يصح تعليقه وما لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل
بالعطف ايضا حمل على القلب الذي هو شعبة من
البلاغة وثانيا ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام
جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه
في الكلام اذ الى الفاء تصير حتى فتكون الحرية متعلقة
بالاداء ضرورة والفاء للتعقيب اى لافادة كون
ما بعده بعد ما قبله بغير مهلة قال الشيخ عبد
القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك لانه
انه لا يجري على الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع مجردا
عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء فمعنى قوله ان
دخلت هذه الدار فهذه لا يحدث بترك دخول
احديهما ولا بتقديم دخول الثانية على دخول الاولى
ولا بتاخرها اى الثانية عن الاولى بمهلة لان الشرط
انما هو دخول الثانية عقيب الاولى بلا مهلة وقد حصل حكم العلة
يعني ان الاصل ان يدخل الفاء حكم العلة لترتبه عليها

ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقا لاتكرار الشرط ليكون
حالفين فيقع ثنتان بمقتضى كلما وكذا انت طالق
ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه لتقع به
واحدة وان دخلتهما اولم يتعلق المعطوف عليه شيء
فتفيد الواو الجمع الذي هو ذلك الشيء في الحصول اى
حصول مضمونهما في الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية
الاول في الثاني او العكس وانما افادت ذلك اذ لولاها
لاحتمل الرجوع والاضراب عن الاول فحينئذ دخلت الدار
فانت طالق والثاني دخلت الدار فانت طالق حيث
يقع ثنتان اذ دخلتهما ولما الزيادة على ذلك من اعتبار
بعض قيود الاول في الثاني والعكس من القرائن
ولا بد عليها الواو اصلا مثلا اذا قيل هذه طالق
ثلاثا وهذه طالق انما تطلق الثانية واحدة لانه لو وقع
الثلاث لوجد ذكر الثاني وعلى هذا افقر وتستعاد
الواو للحال لان الواو للجمع والاجتماع بين الحال
وذيها من محتملاته فيجوز استعادتها الموجب الحال عند الاحناف
كاذ على الفا فانت حر فلا يعتق قبل الاداء لان الواو
للحال اذ لا وجه للعطف هنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية
والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع والاتصال
شروط كونها مفيدة كالشرط فيتعلق الحرية بالاداء
كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق يتعلق
الطلاق بالركوب يتعلق بالدخول فصار كانه قال
ان ادّيت على الفا فانت حر فاد قبل ما ذكر

ج

يضوجا الشافعي فهو ظهر فهو حر حتى في جواب
من قال بعت منك هذا العبد بالف قبول البيع و
اعتاق للعبد لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب
وهو الترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد
ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء بخلاف
قوله هو حر او هو حر حيث لا يكون قبولا للبيع لعدم
ما يوجب التعقيب فبقي محتملا لرد الايجاب بان
جعل اخبارا عن الحرية السابقة قبل الايجاب والقبول
البيع بان جعل انشاء للحرية في الحال فلا يثبت القبول
بالشك ويبتنى هذا الفاء التفريع والسببية وقد
تدخل الفاء على العلل اذا دامت تلك العلل فانها
اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متاخرة
عن ابتداء الحكم كما يقال يمن هو في قيد ظاهر ابتداء
فقد اتاك الغوث فاد الغوث بعد ابتداء الاستغاثة
باق وبنيت هذا الفاء التعليل لانها بمعنى لانه فمعنى قوله
اذ الى الفا فانت حر بمنزلة حالا ان معناه اذ الى الفا
لانك حر وانما حمل على تعليق الحرية بالاداء كما هو
حقيقة الفاء بتقدير ان اذ الى الفا فانت حر
لان الاضمار خلاف فلا يصار اليه بلا ضرورة فان
قيل دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل قلنا فيما ذكرنا
عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة
يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار وفيه نجت لان
لا الاضمار وان كان خلاف الاصل لا فيه عملا بحقيقة

الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون اولى فالصواب
ان يقال تقدير الشرط الثاني الى المستقبل عند التلفظ
به لو بعد مع الماضي نحو انتني اكرمتني فعدم تقدير
الشرط مع الاسمية وهي ابعد من الماضي اولى وتستعار
الفاء للواو في قوله لفلان علي درهم فدرهم حتى لزم
درهمان لان الفاء للترتيب ولا يمكن رعايته بين
العينين حقيقة بل بين الفعلين والدارهم في
الذمة في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فجعل
الفاء مجازا عن الواو لمشاركتها في نفس العطف
ويجوز ان يصرف الترتيب الى الوجوب له الواجب
ويبقى الفاء على حقيقتها وتمر التراخي وهو يجوز
بين المعطوفين مع ما تحتى ذلك التراخي عند ابي
حنيفة في الكلام ويلزم التراخي في الحكم بمنزلة ما لو
سكت ثم استأنف قولا لامكان التراخي اذ كان التراخي
في الحكم دون الذكر كان التراخي موجودا في حق
دون وجه ولا تعاد خلت في اللفظ فيجب اظهار
اثر التراخي فيه ايضا وعندهما في الحكم لا في الكلام لانه
كله متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا والعطف
لا يصح مع الانفصال فيقع الاتصال لفظا مراعاة
لحق اللفظ قلنا لا يمكن اجراء التراخي اللفظ بل التراخي
الحكمي الحاصل عند تراخي اللفظ وصحة العطف يعتمد
على الاتصال صورة ولا نزاع في اعتباره حتى تمر الثاني
بما تمر به الاول وانما النزاع في جعل الاتصال الصوري

المشروط

المشروط في العطف بمنزلة الاتصال الصوري حتى
لا يتعلق الثاني بما تعلق به الاول فاذا قال لزوجته غير
الموطوءة انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار
نزل الاول لعدم تعلقه بالشرط الآتي لانه كالمنفصل
عنه صورة ولغا الباقي لعدم محل لان المرأة غير
موطوءة ولو قدم الشرط تعلق الاول وفائدته ايقاع
ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق ونزل الثاني
في الحال لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال ان دخلت الدار فانت
طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغا الثالث لعدم
المحل فان قيل ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان التراخي
ملحق بالعدم في اللفظ صار كأنه سكت ثم قال طالق فيكون
خبرا لا مبتدأ فيلغو ضرورة قلنا انما يلغو
ما عرف ان صحة العطف مبنية على الاتصال صورة
وذلك موجود ههنا فيعتبر في الثاني ما تمر به الاول
وفي حق الموطوءة ان آخر الشرط نزل الاول والثاني
في الحال لعدم تعلقها بالشرط فكأنه سكت عليهما ثم
قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت موطوءة
كانت محلا فيقع طلقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط
وان قدم الشرط تعلق الاول لاتصاله به ونزل
الباقي اي الثاني والثالث لوجود المحل وقالا بالمحل
المذكور يتعلقن جميعا بالشرط وينزلن بالترتيب
عند وجود الشرط في الصور كلها لان ذكر العطف بالتراخي
في الحكم فلو جود العطف يتعلق الكل بالشرط ولوجود

العطف يتعلق الكل بالشرط ولوجود التراخي حكما يقع
مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط موطوءة يقع
الثلاث والا فتقع واحدة فيلغو الباقي لعدم المحل
ويستعار ثم للواو بجامع كونهما للعطف تكون
عليه السلام متى حلفت على يمين ورأى غيرها
خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير
وانما حملنا عليه عملا بالرواية الاخرى فليأت بالذي
هو خير ثم ليكفر عن يمينه فان ثم في هذه الرواية على
حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا وهذه
الرواية هي المشهورة ولا يعارضها الرواية الاولى
لانها غير مشهورة كذا في الاسرار ولو صحت
كانت ثم ثمة بمعنى الواو ومجازا عملنا بحقيقة
لا يمكن العمل بحقيقة الامر لانه التكفير قبل الحنث
ليس بواجب بالاجماع فتعين المجاز في ثم
دون الامر بحقيقتها لما هو المقصود وهو الامر
بالتكفير اذ الكلام مسوق له وبل للاضراب عما قبله
اي جعله في حكم المسكوت عنه بلا تعرض لنفيه واثباته
واذا انضم اليه الاضراب تضمنا في نفيه نحو جاءني زيد بل عمرو
وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك
في قوله واثبات ما بعده على سبيل التدارك ان الكلام
الاول باطل وغلط بل ان المتكلم به ما كان ينبغي ان يقع
وقيل هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني
تداركا لما وقع اولا من الغلط فلا يقع في كلام الله تعالى

الغلط ٦

الاخبار

الاخبارية او انشاء وبل ثم الاضراب انما يصح اذا
احتمل الصدور والورود والرجوع وهو في الاخبار
دون الانشاء لان التدارك للكذب والكذب
في الانشاء كما طلقتك صالحا للتفيح فانه تدارك للغلط
وهو لغو من الكذب بل لان الانشاء ايجاد بمعنى لفظه
يفارقه في الوجود فكما يتلفظ يوجد فلا يمكن اعدامه
حتى هو موجود فحق قوله انت طالق واحدة بل
ثنتين تطلق الموطوءة ثلاثا لانه لم يمكن ابطال
الاول لكونه انشاء ووقع الاخبار ببقاء المحل
بخلاف قوله علي درهم بل درهمان فانه يلزمه
درهمان استحسانا لان المراد بمثل هذا الكلام عادة
التدارك بنفي انفراد ما اقر به اولا بنفي اصله كيف
واصله داخل في الثاني فلو صح التدارك بنفي اصل
لاجتمع النفي والاثبات في شيء واحد فكأنه قال علي
درهم ليس معه غيره تدارك فقال بل معه درهم
آخر كما يقال ستي ستون بل سبعون ولكن للاستدراك
اي التدارك وهو دفع التوهم الناشئ عن الكلام السابق
مثل ما جاءني زيد لكن عمرو لما توهم المخاطب عدم
مجيء عمرو ابطل المخالطة بينهما بعد النفي ان دخلت الحرف
فانتهاء ما وضعت للاستدراك وجب مغايرة ما بعدها
لما قبلها فاذا عطف بها مفرد وهو لا يحتمل النفي
يجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة و
يجب اختلاف طرفيها نفيا واثباتا لفظا نحو جاءني

زيد لكن عمرو لم يجئ او ما جاءني زيد لكن عمرو حاضر
اذا حملت الجملة لاحتمال كل من الجملتين النفي
والاثبات فيحصل منه الاستدراك لانه لكونه
للاستدراك ليس على الاطلاق بل بشرط اتساق الكلام
اي انتظامه بان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها
وذلك بطريقين الاول ان يختلف بين احد الكلام
ارتباط مستفاد ليحصل العطف والثاني ان يكون
محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما كما لك
ان تقول للمدعي الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب
فان الكلام لما اتسق صح الوصل لكن لحمل على الخطاء في السبب
لا الواجب فنفى القرض واثبت الغصب فلولاه
اي لولا الاتساق بان يفوت احد الامرين المذكورين
ولا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها بان يكون كلاما مستأنفا لا تعلق له لما قبله كقولك المولى لامته تزوجت
بغير اذني اي المولى لا اجيز النكاح لكن اجيز بمائتين
لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثبات مائة
ومائتين وانما يكون مستدركا لو قال لا اجيز بمائة لكن
اجيز بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا اصل النكاح
هذا هو المواضعة لرواية الجوامع وكتب الاصول وزعم
صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيز النكاح بمائة لكن بمائتين
كان كلاما غير مستأنف لما فيه من نفي فعل واثباته
بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل بان النفي في
الكلام المقيد راجع الى القيد والا يلزم العبث في ذكر القيد

اجاب

اجاب بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون
مجرد القيد وانما يلزم العبث لو لم يقل الا حتراز
عن مقيد آخر اقول فيه بحث اما اولا فلان كون
النفي راجعا الى القيد في مثل هذا الموضع مما يشهد
به نقل ائمة العربية حتى صرح به الشيخ عبد القاهر في موضع
من دلائل الاعجاز برجوع النفي الى القيد مطلقا فلا جل هذا
واما ثانيا فلان معنى رجوع النفي الى القيد رجوعه
الى المقيد باعتبار القيد بهذا لا يدل على نفي اصله
على الاطلاق ولا يمنع احد رجوعه الى مجرد القيد بل
ربما يمنع دلالته على ثبوت الاصل مقيدا بقيد آخر
واما ثالثا فلان اذا افاد الاحتراز عن مقيد آخر
لم يكن الفعل المنفي عين المثبت فيما نحن فيه وقد قال
ما فيه من نفي فعل واثباته بعينه فالاولى في الاعتراض
ان يقال ابتداء لا نسلم ان قوله لا اجيز بمائة لكن اجيز
بمائتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه لجواز ان يكون عين مستأنف
بل يفيد نفي مقيد واثبات مقيد آخر واي احد
ما نحن فيه اي فوت الوصل بمعنى الواحد وهو شيئان
فساعد اختيار هذه العبارة للاختيار فيجب السكت
في الاخبار لا بمعنى انه موضوع له لان وضع الكلام للافهام
فلا يناسبه السكت والابهام بل بمعنى انه كثيرا ما يحصل
من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار قد يجيء احد
الشخصين يكون غالبا للسكت المتكلم فيه بان يعلم ان
ان للخاطب احدهما والا يعلم بعينه وقد يكون للسكوت متساويا

لغرض له في الاداء وقد يكون بطرد ابهام واظهار نصفة اي انصاف
عنوانا او تاكيدا لقوي احد شقي او في فضلا او مبينا وبالجملة
الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض لان المتبادر منه
الى الفهم هو السكوت في هذا ذهب بعضهم الا انه
للسكوت والظاهر انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الانتباه الزائد
اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الابهام
على تقدير تمامه انما يدل على انه اولى لوضع للسكوت
والا فالسكوت ايضا موضوع بقصد افهامه بادنى
المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين بخلاف
الانشاء فانه لا يحتمل السكوت والتشكيك لانه لاثبات
الحكم ابتداء ولهذا يوجب او التخيير في الانشاء
وقد يفيد الاباحة والتسوية وغيرها مما يناسب
المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة
مساكين الآية فانه بمعنى الامر اي ليكفر باحد هذه
الامور فسيجيء الفرق بينه وبين الاباحة في قوله
هذا هو او هذا الجمعا اي جمع هذا القول وهو علة
لقوله لا يعتق ويوجب فتممت عليهما جريتهما اي جرت
الاخبار والانشاء فانه اخبار لغة وهو ظاهر وانشاء
شرعا وعرفا لانه لم يتحقق الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان
خبرا محضا لكان فيه جزاء يجعل الحرية ثابتة فيلزم هذا
الكلام بطريق الاقتضاء تصحيح المدلول اللغوي وهذا
معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة
فجهة الاخبارية لا يعتق العبد في الاشارة والحرية

لوجحان الاحتمال الخبرية هنا وجهة الانشائية
يوجب ولاية تعيين يعبر عنها بالتخيير فانه مختص
بالانشاء كما سبق يجيء ذلك التعيين ايضا وهو
ان يقول اردت هذه الجهة دون تلك المذكورة فيشترط
جهة الانشائية صلاحية المحل عند البيان حتى اذا
مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق وجهة
الاخبارية صحيح المخبر عليه اي على ذلك البيان فانه
اجبر في الانشاء ان خلاف الاخبار كما اذا اقر
بالمجهول فانه يجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان انشاء
من وجه اخبار من وجه ولذا اي ولكونه او لاحد
الشيئين فصاعدا الصالح كلا منهما للانصاف بالحكم
على السوية اذ من ههنا نشأ السكوت في الخبر
والتخيير في الانشاء ابطلا اي ابو يوسف ومحمد قول
المولى هذا هو او هذا لعبده وديعة وجعلاه
لغوا لا يثبت به العتق لعدم صلاحية الدابة
للانصاف بالحرية هذا هو العلة الصحيحة لما قال
صاحب التنقيح وغيره ان وضع لاحدهما الذي هو
احد من كل منهما وهو غير صالح للعتق لم يرد عليه
ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق وعليه اذ احد
احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق
بالذوات لا بالمفهومات وان صح ابو حنيفة
هذا القول بان جعله مجازا عن المعين لان خلفية
المجاز عنده في اللفظ كما سبق وهي محتملة التعيين

حر لزم في العبدين وبتعيين موت احدهما او بتعيبه بالمحتمل او بالمحال من الاهدار فيلغو ذكر ضميمة كالوصية بحج ومبيت وفي قوله لعبيده الثلاثة هذا حر او هذا وهذا عطف الثاني بأو والثالث بالواو ويعتبر الثالث في الحال ويخير في الاولين لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث فيما سيق له الكلام كاحدهما حر وهو قائم المعطوف عليه هو الماخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين ويقبل العتق احدهم في الحال ويكون الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله وهي بالواو ينزل منزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لايكلم هذا او هذا وهذا فانه تحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده والثالث كالاول اولى لوجهين الاول ان تقدير الكلام على الاول احدهما حر وهذا حر وعلى الثاني هذا حر او هذان حران والمذكور في المعطوف عليه لفظة حر لا حران فتقديره في المعطوف اولى الوجه الثاني ان الذي في مقابلة الاول من الجزم الى التردد فينوقف عليه الثالث لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فكانه قال احدهما حر وهذا اعترض على الاول بجواز تقدير حر من كل من الاخيرين كان يقال

فلانة قال هذا حر او هذا حر

هذا

هذا حر او هذا حر وهذا حر وعلى الثاني بان التشريك لا بناء في التغيير كما في لا اكلم هذا او هذا وهذا بل بوجه هنا اذ يجب جمع الاخيرين في الاعتبار حينئذ ولا يكفي احدهما واجيب عن الاول بان الظاهر عند تقدير الخبر لكل ان لا يجتمعا في احد شقي التخيير فانه اذا قال هذا حر او هذا حر وهذا حر فالظاهر قصد الابقاع في الثالث في الحال الآن افراد الخبر بالذكر ولو تقديرا امارة افراده بالحكم المستقل لا التشريك وعلى الثاني بان مغيرية الثالث ليتوقف على عطف على الثاني معينا وفيه النزاع فيجب المصير الى الاول والثاني فانه معطوف على الاول ومغير له قطعا وتقييد العموم اذا استعمل في سياق النفي وما في معناه كالنهي لفظا عن ما جاءني زيد آخر والى هذا اوالاذاك ونحو قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك فيحتمل ان لا يطيعهما اصلا بان يطيع واحدا منهما فقط او مع بان يقع في اليمين المثبت نحو اجاءني هذا او هذا فعلت هذا او هذا بعضي لا افعل شيئا منهما او في الاستفهام الانكاري نحو افعلت هذا او هذا بعض ما لي فعلت شيئا منها والكسر في افادتها العموم ههنا انتفاء احد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء الجميع في قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما

وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان معناه ما جاءني احد منهما بخلاف الواو فانها للنفي العموم حتى اذا قال لا افعل هذا او هذا بحنث بفعل احدهما واذا قال لهذا وهذا بحنث بفعلهما لا بفعل احدهما لان المراد بمجموع الفعلين فلا يحنث بالبعض الا لقرينة حالية او مقالية تمنع كلمة او من حملها على العموم وتدل على ارادة الابقاع احد النفيين في تفسير عدم الشمول قال صاحب التلويح كما ذهب اليه صاحب الكشاف في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انها تدل على ان عدم النفع لمن لم يجمع بين الايمان قبل اشراط الساعة وبين كسب الخير في الايمان ولم يحمله على عموم النفي بمعنى ان عدم النفع لمن لم يعمل الا الايمان قبلها ولا كسب فيه لان نفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير في الايمان وفيه بحث لان كلام صاحب الكشاف ليس بقطعي في ان في الاية في سياق النفي حتى يستفاد نفي العموم من القرينة بل يحتمل كونه او دخلت على النفي فافادت ابقاع احد النفيين لا عمومه والتقدير لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وذلك لانه قال قوله كسبت في ايمانها خيرا عطف على آمنت فنقول هو امن ظاهره ان مراده ان كسبت على آمنت عطف مفرد على مفرد حتى ان النفي المستفاد من لم تكن في لم تكن آمنت متوجه الى

كسبت

الكسب ايضا قطعا وليست كذلك بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت عطف على آمنت ولم تكن المقدر عطف على لم تكن المذكور عطف مفردات على مفردات وبؤيد ما ذكرنا قول في شرح الكشاف ولا عموم اعلم انه اذا عطف احد الامرين على الامر بأو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت او عملت لا اذا عطف بأو نفي امر على امر كما تقول لم تكن آمنت او كسبت لم تكن كسبت وههنا قد تقدم الاول للزوم الكل او فقيل الثاني تخصيصه العموم انتهى وفي نفي العطف بالواو العطف النفي بأو وقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف على ما مر لم تكن آمنت او لم تكن كسبت هذا كلامه واذا تأملت فيه حق التأمل عرفت ان بينه وبين ما ذكرنا في التلويح تنافيا في غاية الظهور ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور وقد بقي في كلام الفاضل بحثان الاول ان صاحب الكشاف بعد ما قال قوله او كسبت عطف على آمنت لا وجه لان يقال في توجيهه فقوله او كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف فانه ينتهي الكلام الا نفي توجيه لما مر والثاني عطف كسبت على آمنت لا بنا في كونه كسبت خبر لم تكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق لما عرفت ان كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف معطوف

على آمنت فليتأمل وحكم أو يكون حكم الواو
فإنها لنفي الشمول لأنها للجمع ونفي المجموع يجوز
أن يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية
او مقالية على انها لنفي الشمول نحو لا يركب الزنا
وآكل مال اليتيم وكالا ذاتي بلا الزائدة المؤكدة مثل
ما جاءني زيد ولا عمرو فالحاصل انه اذا وقعت في حيز
النفي وخلت عن القرينة تحمل على شمول النفي والا فعلى
نفي الشمول والواو وقد يكون او للاباحة كما يكون
للتخيير على ما سبق اعلم ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك
يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع
بينهما وتسمى اباحة نحو جالس الفقراء او العلماء
وتارة في طلبه مع امتناع الجمع وتسمى تخييرا كقولك بع
عبدي هذا او ذاك والاباحة والتخيير قد يضافان الى
الصيغة الامر وقد يضافان الى الكلام او وقد عرفت
انها لاحد الامرين لجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب
القرائن فان قيل قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصلتي
الكفارة قلنا المراد امتناع الجمع من حيث الامتثال
بالامر في الوجوب لا يكون الامتثال الا باحدهما وليس
جمع الجامع من حيث الامتثال به بل بالاباحة الاصلية
حتى لو لم يكن لزجر كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك
وطلقت هذه الزوجة او تلك وقد يفرق بينهما بانه
لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وجب في التخيير
فاذا كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر

كما اذا

كما اذا قال بع من عبدي هذا او ذاك يمتنع الجمع
وجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان
كان الاصل الاباحة ووجب بالامر واحد
كما خصال الكفارة جاز الجمع بالاباحة الاصلية
وهذا سبب التخيير على سبيل الاباحة وقد يكون
او للعطف بل بمعنى حتى او بمعنى الى او بمعنى الا ان
اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم تكن قبلها
مضارع كذلك بل فعل ممتد يكون كالعام في كل
زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعدها او
والمانع من العطف اما لفظي او معنوي الاول
كقولك لسيدك من الامر شيء او يجب عليه على احد
الاقاويل اي ليس للامر في عنايهم الا تصال الحكم
شيء حتى يجمع بينهم او يعقد بينهم فان عطف الفعل
على الاسم غير جائز ويخرج ان يدعو عليهم بالهلاك ويحتمل
الامتداد فيحمل على الغاية والثاني نحو لالزمنك او
تقطني حقي فان المقصود وهو كون الترك لاحل
الاعطاء لا يحصل مع العطف فسقطت خصيصة
والتعين بالمحتمل وهو الغاية او الاستثناء لان تناول
احد المذكورين يقتضي تناهي احتمال كل منهما وارتفاعه
بوجود صاحبه ويحتمل الكلام لاحتمال صدوره
الامتداد فيشمل الاوقات فوجب اضمار اذ
اقامة لحرف مقام الظرف او يكون المستثنى مصدرا منزلا منزلة
الوقت لخروج عن الاوقات للشيء لصدوره منه

ومنه قول امرئ القيس بكى صاحبي لما رأى
الدرب دونه وايقن انا لاحقان يقيصرا
فقلت له لا تبك عينك انما نحاول ملكا او
نموت فنعذرا وقد يكون او بمعنى بل كقولك لأهجرنك
او اسبنك وشتمه كذا بل اشد وقيل وعليه قوله
تعالى ان يقتلوا او يصلبوا الاية قال رحمه الله كما كان
او في الاية للتخيير ثبت التخيير في كل نوع من
انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا
او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض
فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر الاجزية مقابلة للانواع
الجناية والجزاء مما يزدجر ذو باد الجناية وينتفي بانتفائها
وجزاء شيء شيء منها فلا يليق مقابلة اغلظ
الجناية باخف الجزاء ولا العكس فلا يجوز العمل بالتخيير
الظاهر من الاية فوجب حمل الجملة المذكورة في معرض
الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب
ما يقتضيه المناسبة فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ
جزاؤه الصلب والاخذ جزاؤه قطع اليد والرجل
والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم على ما ورد في
الحديث بيانا على هذا المثال واجاب بعضهم بما في
المتن قال شمس الائمة بعد ذكر الجواب الاول وقيل ان
او ههنا بمعنى بل فيكون بل يصلبوا اذا ارتفعت
المحاربة بقتل النفس واحتمال بل تقطع ايديهم
اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا

وبث ذلك التوزيع لقولهم من اخذ المال
قطع ومن قتل قتل ومن اخذ المال وقتل
صلب وقد روي ان جبرئيل نزل بهذا التفصيل
في محاربي بدر

الطريق

الطريق فظهر بذلك ان خلط الكلام بين وجعلها
حرفا واحدا كما فعله البعض ليس كما ينبغي
اعلم ان كلمة حتى قد تذكر ههنا كما ذكرت في سائر
الكتب لان الاصل فيها الغاية لا العطف كما سيجيء
فالاحسن ان تذكر في الحروف الجارة ومنها الحروف
حروف الجارة وحد التسمية مشهورة غالبا للاسماء
وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله اليه مثل
مررت بزيد اي التصقت مروري بمكان يلابسه
زيد فلا خرج اي اذ كانت الباء للالصاق فقول
المولى لعبده لا خرج الا باذني يوجب كل خروج
اذنا لانه استثناء مفرغ ومعناه لا تخرج خروجا
الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا
اخرج منها بعض بقي ما عداه على العدم الاصلي لا تخرج
الا ان اذن لك فاذن يوجب كل خروج اذنا اذ
لا يمكن حمله على حقيقته الاستثناء لان الاذن ليس
من جنس الخروج فحمل على الغاية لمناسبة بينهما فان
الغاية قصر الامتداد انتهاء وبيانا لانتهائه كما
ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهائه
حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر
فيكون معناه لا تخرج الى اذن لك فيكون الخروج
ممنوعا الى وقت وجود الاذن فاذا وجد مرة ارتفع المنع فان قيل المصدر قد يقع حينا لسعة
الكلام تقول آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه

الخفوق بمعنى طلوعه محاج

فيكون تقديره الاخرج وقتا الا وقت اذني فيجب
لكل خروج اذن اجيب بان هذا التقدير يوجب
ان يحنث اذا خرج مرة اخرى بلا اذن في التقدير
الاول يوجب ان لا يحنث فلا يحنث بالشك و
اعترض عليه بان هناك وجها ثالثا يقتضي
وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على
حذف الباء اي الا باذن آذن فيصير بمنزلة الا باذن
وحذف حرف الجر مع ان واسع كثير وعند
تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن
المعارض وورد بان قولنا الا خروجا باتى كلام
مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان واذن لك فانه
مختل لا يعرف له استعمال والجواب انه اختلال
على تقدير تسليمه انما هو من نزر بعض المقدرات
وهو الباء وذكر بعضها وهو خروجا حتى اذا قدر
هكذا الا خرج الا خروجا ملصقا باذن آذن لك لا يبقى
اختلال اصلا والصواب في الرد ان يقال انهم صرحوا
بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل يعتبر نهاية قوتها كما يجانب
آية في آخر آيتان او في جانب حديث في آخر
حديثان لا يترك الاية الواحدة والحديث الواحد بهما
ولا يقال تعارضت الايتان فبقيت الاية الاخرى سالمة
عن المعارض وكذا الحال في الحديث والاستعانة اي طلب
المعونة بشيء على شيء مثل باليد والقلم وقيل انها راجعة
الى الالصاق بمعنى انك وصفت الكتابة بالقلم فدخل

اي اذا كان

اي اذا كان الباء للاستعانة تدخل الوسائل اذ بها
يستعان على المقاصد كالاثمان في البيوع فان
المقصود الاصلي من المبايعة هو الانتفاع با
بالمملوك وذلك بالمبيع والثمن وسيلة اليه لانه
في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات
بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات
ولذا اشترط وجود المبيع لصحة البيع لا وجود
الثمن فاذا كان الاصل ان تدخل الباء في الاثمان
فيفيد اي فقول البايع بعت هذا العبد بكذا
من الحنطة مثلا بيع بيع والعبد مبيع والكر ثمن
يثبت في الذمة حالا وقوله بعت كرا من الحنطة
بهذا العبد سلم والعبد رأس المال والكر مسلم فيه
فيراعى شرائطه من التأجيل وبيان القدر والجنس
والصفة وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك مما
يقف عليه السلام ويجب تقديمه عليه ويراعى
لوازمه المتأخرة عنه كعدم جواز الاستبدال
في الكر قبل القبض فاذا دخلت الباء المحل هذا
تفريع ثان على دخولها الوسائل لم يجب استيعابه
اي استيعاب المحل بالفعل كالآلة اي كما لا يجب استيعاب
الآلة بالفعل يعني لما كان الاصل في الباء ان تدخل
الوسائل والآلات نحو مسحت الحائط بيدي
ولم يشترط الاستيعاب في الآلة كلها بل انما يعتبر مقصوده
بالفعل وانما قصد بها التوسل الى المقصود بل

بل اشتراط استيعاب المحل لكونه المقصود بحسبه المحل الذي من شانه
الاستيعاب اذا دخله الباء الآلة التي من شانها عدم الاستيعاب
فلا يجب الاستيعاب في مسح الرأس كما ذهب اليه مالك
لان الباء دخلت المحل في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
وكانوا رؤسهم على عهده واذا دخلت المحل لم يجب استيعابه
ان الباء في التيمم قد دخلت المحل وقد وجب استيعابه
اجاب بقوله وانما وجوبه اي وجوب الاستيعاب في التيمم
ان صح انما قال ذلك لما قيل انه لا يجب مسح منابت الشعور
الخفيفة بالتراب في الوجه كاللحية الخفيفة ولان مسح الاكثر
يكفي في دعابة الحس فيما سواه على ما حلف والرأس قبل البدن
المشعور وهو مخرج عليه الصلوة والسلام لقادر صلى الا عنده
هلا بكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين
فان الوجه اسم لكل فلو الاستيعاب لزم ان يراد به البعض
ولانه اي التيمم خلف عن المستوعب وهو الوضوء فالواجب
استيعاب الوجه في الاصل وجب استيعابه في الخلف لان الخلف
لا يخالف الاصل اصلا وان مسح بالمنصب في المنصوبين
قائم مقام الوضائف الاربع وانما تصح للتخفيف
ولانه اي كل تنصيف يقتضي بقاء الباقي على ما كان عليه
من الوصف كصلوة المسافر وعدة الامة وحدود العبد وغيرها
وعلى المستعلاة صورة كخروج على الفرس او معنى كما مر لنا
ولان الواجب مستقل على من عليه كما يقال ركبه دين مستعلى
على المديون بالوضع الشرعي فعلى الف اي اذا كانت
على المديون شرعا فقول المفرد للفلان على الف دين لا تؤديه

الا اذا

الا اذا وصل به اي بقوله على الف قوله وديعة فيحمل
على وجوب الحفظ ترجيحا للمحتمل على الموجب بكون اللفظ
محكما وهو قوله وديعة ونظرا لان الجزاء لازم للشرط
لزوم الواجب كمن عليه تستعار في الشرط اي في معنى يفهم
منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى
لئن يغفر لي اذا لا يشرك بالله شيئا اي بشرط
عدم الاشراك فان قبل لا حظ في انها صلة للمبايعة
يقال بانتفائي هكذا فكيف يكون للشرط قلنا كونها صلة
للمبايعة لا ينافي كونها شرطية مدخول للمبايعة لتوقفها
عليه ثم لما بين العوض والمعوض من اللزوم والوجوب
تستعمل في العوض ايضا كالباء الآلة المشروط لتوقفه
على الشرط بتعقبه تعقب اللازم للملزوم بخلاف العوض
فانه مقارن للمعوض ومقابل به لا يعتبر بينهما تقدم
وتأخر فلو كان في معنى الالزم مطلقا فلا جزم كالشرط
بمنزلة الحقيقة فلو حمل عند ابي حنيفة رح على معنى الباء
الا اذا تعذر معنى الشرط تماما في اعواض المحضة اي الخالية
عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح فانه لاختلال
التعليق بالخطر لئلا يلزم معنى القمار فحمل على العوض بالاطلاق
تصحيحا للتصرف بقدر الامكان واما اذا لم يتعذر معنى
الشرط كما في الطلاق فانه يقبل الشرط ولا يبطل به
فكذا عندها ايحمل على العوض فيه ايضا لان الطلاق
على المال معاوضة من جانب المرة ولهذا كان لها الرجوع
قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فتحمل عليها بدلالة

للحال والشرط عنده عملا بالحقيقة ففي قول المرأة لزوجها
طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف
عندهما لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض
والشيء عنده لا تنقسم اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء
المشروط وذلك لما عرفت ان ثبوت العوض مع الفوت
من باب المقابلة حتى ثبت كل جزء من المعوض في مقابلة
جزء من العوض وتمتنع تقدم احدهما على الاخر كالتقابض
وثبوت المشروط مع الشرط بطريق المعاوضة فيه لتوقف
المشروط على الشرط بلا عكس فلو انقسم الشرط على اجزاء
المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق
المعاوضة ومن لابتداء الغاية المراد بالغاية ههنا وفي
قولهم الى انتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على
الكل اذ الغاية هي النهاية وليس للابتداء وانتهاء وتستعمل
للتبعيض وعليه المحققون وذهب بعض الفقهاء الى ان
الاصل وضعها للتبعيض وضعا للاشتراك وتارة باطباق
ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية ولو قيل انها
في العرف الغالب للتبعيض مع رعاية معنى الابتداء لم يبعد
والبيان للفلاني عشرة من فقته وبعضا اباه كما في قولك
بحفظك من امر الاعداء بامر الله وتستعمل صلة او زائدة
نحو ما جاءني من احد بخلاف ما جاءني من رجل لان اللفظ
به يكون نصا في الاستغراق وحتى للغاية المذكورة على ان
ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه اولا
والاول نحو اكلت السمكة حتى رأسها والثاني نحو حتى

نحو حتى مطلع الفجر اما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها
داخل فيما قبلها وقد يكون عاطفة تتبع ما بعدها ما قبلها
في الاعراب بلا سقوط معنى الغاية لان الاصل هو الغاية والعاطفة
فرع عليها فيجب اي فاذا الدليل سقط معنى الغاية يجب
كون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضل الاجزاء
او اخس الاجزاء فلا يجوز ان في الرجال حتى هند تجب
ايضا انقضاء الحكم شيئا فشيئا اي انقضاء متدرجا
بان ينقص من الجزء الاقل الى الثاني فالثاني ومنه الى الثالث
ثم وثم حتى ينتهي الى المعطوف الذي هو الافضل او
الاخس لكن لا بحسب الواقع بل باعتبار اي باعتبار الحكم
اذ يجوز ان يتعلق الحكم في الواقع بالمعطوف اولا
كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم عليه السلام او
في الوسط كما في المعطوف قولك مات الناس حتى الانبياء
وقد تكون ابتدائية معها اي مع رعاية معنى الغاية
فتدخل على مبتدأ مذكور كالخبر نحو حربت النساء
حتى هند خارجة ولهذا جاز ادخال حرف العطف عليها
كما في قوله الفيل مطوق يرهم حتى ركل عن ابنائهم
وحتى الجياد ما يقدن بارسان اي جاءت بركبانها
اي الفيل ترهم اي يقذفهم برجله الجياد اي الخيل
الجرد ما يقدن بارسان اي يقدن بالفرسان او مقدره اي مقدر
الخبر بعدها قبل حتى كقولهم اكلت السمكة حتى رأسها
بالرفع اي ما كقولهم هذا اذا دخلت الاسماء واما اذا دخلت
الافعال صورة وان كانت في الحقيقة داخلة على الكلام
لان هذه الافعال مصوبة باضمار ان فللغاية
فانها الاصل والحمل عليه اولى لكن ان احتمال القصد

الامتداد والاخر الانتهاء اليه اي كونه منتهى للقصد
نحو حتى يعطو الجزية فان القتال يحتمل الامتداد
وقبول الجزية يصلح منتهى له والا اي وان لم يحتمل
الصدر الامتداد والاخر الانتهاء فحتى للتعليل اي ان صلح
الصدر السببية للفعل الواقع بعد حتى فان جزء
الشيء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية
من المعنى فيصح استعدادتها لها نحو اسلمت حتى ادخل
الجنة فانه يجوز ان لا للغاية لانه ان اريد بالاسلام حدا نفسه
فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول
الجنة لا يصلح منتهى له اذ الاسلام يزداد في الجنة وينمو
فكيف يتصور الانقطاع والانتهاء والا اي وان
لم يصلح القصد ان يكون سببا للفعل الواقع بعد حتى
فللعطف المحض من غير الغاية على غاية اومجازات
ذهب اليه الكسائي الى انه غير موجود في كلام العرب
بل اخترعه الفقهاء استعارة لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة
بين الغاية والتعقيب ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع
مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ منه اللغة فكفى بقوله
سماعا واقول لصاحب الكشاف بان المراد انها حرف يدل
على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات
انه لو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فلو اتى وتغدى
عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا ان
نوى الفور والاتصال والا فهو للترتيب سواء كان
مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا كان

وانما يحنث

وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان
متصلا او متراخيا في جميع الوان اطلاق الكلام و
في الوقت الذي ذكر ان عينه مثل لو آتيك اليوم
حتى اتغدى وانما لم يجعل مستعارة كما يفيده مطلق
الجمع كالواو وعلى ما ذهب اليه الامام الفقيه ابو الليث
انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة يصار الى المجاز
الانسب انسب واذا وقعت حتى في اليمين فشرط البر
في صورة كونها لا فادة الغاية وجودها اي الغاية اذ لا
انتهاء بدونها وشرط البر في صورة السببية وجود ما
يصلح سببا سواء ترتب عليه المسبب اولا وشرط البر
في صورة العطف وجود الفعلين المعطوف والمعطوف
عليه ليتحقق التشريك ولو قال لعبده لا تخرج حتى
خرجت او لا اضربك حتى تخرج فخرج للغاية لان الضرب
يحتمل الامتداد بعدد الامثال وصياح المضروب يصلح
منتهى فلو ترك الضرب قبل الصياح حنث عبده لانتفاء
الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال لعبده كذا ان لم آتك
حتى تغدى بفتح التاء للسببية لا للغاية لان آخر الكلام وهو
التغدي لا يصلح لانتهاء الاتيان الذي هو داع الى الاتيان
لان المراد بصلوحه لان يكون الفعل في نفسه موقوفا النظر
عن جعله غاية صالحا لانتهاء القصد اليه وانقطاعه كالصياح
للضرب وظاهر ان التغدي مع الاتيان ليس كذلك فاذا
اتى بر والا حنث لان الاتيان هو السبب للاحسان
ولو قال لعبده كذا ان لم آتك حتى اتغدى عندك

كان هذا للعطف للحصل ان هذا الفعل احتشا فلا يصلح
غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا للفعل ولا قيدا جزائيا
لاتيان نفر واذا كان كذلك حمل على العطف للحض فصار
كانه قال ائتني فاكرمك عندي حتى اذا اتاه
ولم يتغد ثم يتغدى من بعد غير متراخ فقد بر
ان لم يتغد اصلا حنث كذا قال فخر الاسلام واورد
عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك
كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ اجيب
بان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ من الاتيان
بانية ووقتا اخر فتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ و
الاشكال انما نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان
الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وردّ بانه كلام لا ثبت
وقيل محل التنبيه على عدم وجوب الوصل للحنث وجواز التاخير
بعذر لا يعدّ به تراخيا فلكان في اتفاقه للكان بمعنا كان
حكمه حكم والا ننتهي الغاية وقد من معناه فيجعل الى عليه
اي على ان تنتهي الغاية ان احتمل الصدر اي احتمل صدر الكلام
الانتهاء الى الغاية كما جئت مالي عليه الى شهر فان التاجيل
يحتمل الانتهاء الى شهر والا الى لم يحتمل الصدر الانتهاء اليها
تعلقت الى بمحذوف دل الكلام عليه اذ امكن تعلقه بذلك
المحذوف كبعت الى شهر فان صدر الكلام وهو البيع لم يحتمل
الانتهاء الى الغاية وقد امكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف
دل الكلام عليه صار تقدير بعت موجبا الثمن الى شهر والا
الى لم يمكن تعلقه بالمحذوف تحمل الى على تاخيره اي تاخير

اي تاخير صدر الكلام ان احتمله اي الصدر التاخير
كانت طالق الى شهر ولا ينوي التخيير والتاخير فان
نوى احدهما فذاك والا يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل
الى الابقاع احترازا عن الالغاء وقال زفر رحمة الله عليه
يقع في الحال لان التاجيل والتوقيت صفة للوجود
فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق
لا يقبله ثم اذا تناولها اي صدر الكلام الغاية تدخل
اي الغاية في المغيا سواء قامت بنفسها اي كانت
غاية بحسب الوجود قبل التكلم كرأس المسلة فانه غاية وطرف
لها في نفس الامر اولا اي لو تقم بنفسها بل كانت غاية
بحسب التكلم دون الوجود كالمرافق في قوله تعالى وايديكم
الى المرافق فان اليد يتناول الابط كما قوم الصحابة رضوان
الله عليهم في التيمم وقد جعلت المرافق غاية لها في التكلم
فتفيد الى اذا كان ما قبلها متناولا للغاية كمفاطم اوطرف
اي وراء الغاية اذا كان وراءه شئ بحسب المرافق بخلاف
الرأس اذ ليس وراءه شئ لان الغاية قبل التكلم تدخل في المغيا
حتى قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك في خروجها عنه والشك
ان الخروج الذي هو ضد الدخول القطعي لا يثبت بالشك
والا اي وان لم يتناولها الصدر فلا تدخل الغاية تحت المغيا
سواء قامت الغاية بنفسها كالحائط البستان فان البستان
لا يتناول الحائط وهو غاية للبستان بحسب الوجود قبل التكلم
او لا كالليل في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فان الصيام
لا يتناول الليل اذ مطلقه ينصرف الى الامساك ساعة بدليل

بدليل مسئلة الحلف وقد جعل الليل غاية لها في التكلم
الى اذا لم يكن ما قبلها متناولا للغاية هو تحكيم الى الغاية لا
دخولها في المغيا لان الغاية قبل التكلم لم تدخل في المغيا
حينئذ قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك في دخولها فيه
والشك ان الدخول الذي هو ضد الخروج القطعي يثبت
بالشك فان قيل القاعدة الاولى تنتقض بقولنا قرأ
الكتاب الى باب القياس فانه يتناول باب القياس
ولم يدخل في المغيا وكذا القاعدة الثانية بقوله تعالى
الى المسجد الاقصى الذي فان مطلق الاسراء لا يتناوله وقد
تدخل في المغيا قلنا عن الاول عن ان ما ذكر تقدير معدول
عن الاول بقرينة الحصر في الغاية او الافخار بذكر المغيا
لان مقام الافخار يقتضي عده من المغيا لو قرئ وعن
الثاني ان دخوله في المغيا ثبت بالاحاديث لا بموجب الى فلا
نقض والقاضي الامام هنا بحث وهو انه اذا قرن
بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر الاطلاق بل التقييد
بل يعتبر المقيد مع القيد جملة واحدة للايجاب لا للايجاب
والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بحسب والنقض
مع الغاية نقض واحد واجيب بان ما ذكر تحقيق
لما وضع لمجموع القيد والمقيد وضعا نوعيا باعتبار
معان مفردة لان اعتبار كل منها منفردا وفي الظرف
بان يشتمل المظروف على ما قبلها اشتمالا زمانيا او مكانيا فالزماني
للمعاني والمكاني لها وللذوات حقيقيين نحو صمت
في يوم الاثنين وزيدا في جلوسه في الدار وفي مجازيين

نحو طاب لي الحال في دولة فلان اذ المراد بقدر مضاف اي في زمان دولة فلان
وتظرفت في الكتاب او زيد في نعمة وحقيقيا
كانت الصلوة في المكتوبة كالقدر المختص بالمظروف في الامثلة
المذكورة او اعتبارية كالقدر الاشمل يحوز بدفي
البلد والصلوة في يوم الجمعة فالاقسام اثنا عشر
وسوى بالاي الامام بين اثباتها وحذفها اي في
عدم اقتضاء الاستيعاب لان المختصر من الشئ في حكم
ذلك الشئ فلا يشترط الاستيعاب مع وجوده في
لم يشترط بدونه ايضا في ظروف الزمان قيد لان الخلاف
انما هو فيها وفرق الامام ابو حنيفة رح بين اثباتها وحذفها
بصحة نية الاحرام الوقت في صورة الاثبات اي
اثبات في فحنثت هذه السنة يقتضي استيعاب السنة
بالصوم لان الظرف صار بمنزلة المفعول لانتصابه
بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل
بجميع الابدال بخلاف صمت في السنة فانه بصدق
بصوم يوم بل ساعة لان الظرف قد يكون اسما فلو نوى
في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي
انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا
كان للجنس الاقل اولى بسبق عدم المزاحم فان قيل
ما نقل عنه مخالف لما روى ابراهيم عن محمد انه اذا قال
امرك بيدك رمضان او في رمضان فله الوان والاستيعاب
وكذا غدا وفي غد قلنا كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب
لا ينافي الاستيعاب بعارض فاذا التفويض في الكل مما يمتد

او تفويض الزوج على المرأة

في نفسه ويسن حب الترقي والتفكر في المفوض اليها
اقتضت مدة مديدة فاذا تعلقت بمدة محدودة لا ترجح
بعض اجزائها على بعض بالنظر الى التفويض اقتضى
استيعابها بالضرورة سواء ذكرت كلمة في او لا بخلاف
الطلاق فانه ليس كذلك كما يجيء وتقييم اذا دخلت
في التخيير الكائن بمعنى ان اضافة الطلاق مثلا الى الكائن
لا تقيده بل يقع في الحال لان نسبته الى الامكنة سواء
ولانه موجود فالتعليق به تخيير بخلاف الزمان
فاذا قيل انت طالف في الدار تطلق حالا الا بتقدير
فعل كالدخول حتى يكون معناه انت طالف في دخولك
الدار بمعنى وقت دخولك على وضع المصدر موضع الزمان
فانه شايع فيصير الفعل الذي بمعنى الوقت شرطا حقيقة
لان كلا منهما ليس بمؤثر وتعلق الطلاق ومثلا
به وقيل لا يصير شرطا حقيقة بل يصير كالشرط وهو
اي كونه كالشرط هو الاصح اذ المشروط يجب ان يكون معدوما
للشرط لامقارنا له كما سبق اذ لا معاقبة بين الظرف
والمظروف لان من مقتضية الظرف الاحتواء على المظروف
يحول به ولذا يتقيد به فلا يكون بينهما الا مقارنة
وهو ينافي الشرطية واذا لا تطلق اجنبية فقيل لها انت
طالف في نكاحك فتزوجت كما لو قال مع نكاحك ولو
كان مستعارا للشرط طلقت كما تطلق في ان تزوجتك
ولان اي لكون الفعل الذي بمعنى الوقت بمنزلة الشرط
في عدم الوقوع قبله لا تطلق بانت طالف في مشيئة الله

لان التعليق

لان التعليق بها متعارف وهي مما يصح وصف تعالى
بوجوده وعدمه فلم يعلم وقوعه قطعا كما في العباد فتطلق
بقي اي يجوز ان انت طالف في علم الله اما لان المشهور
استعمال في المعلوم فانت طالف في معلوم بتخيير ان
معلومه واقع او لان اتصافه تعالى بصفته محال
فيكون بتخيير الكائن وفي القدرة روايتان بمعنى
اذا قال انت طالف في قدرة الله تعالى فعند روايتان
الاولى انه يقع كما في العلم ذكره في الكافي والثانية انه
لا يقع كما في المشبهة قال صاحب الهداية في شرح الزيادات
اذا قال انت طالف في مشيئة الله او في رضاه او في
رضاه او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه
او في قدرته لا يقع الطلاق اصلا الا وعلم الله فانه يقع
الطلاق قبل في الحال فان كلمة في للظرفية حقيقة الا
اذا تعذر حملها على الظرفية بان صحبت الافعال فيحمل على
التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة
غير انه يصح حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه
بالوجود وبضده ليصير في معنى الشرط فيكون تعليقا
والمشية والارادة والرضاء والمحبة مما يصح وصف الله به
وبضده فانه يصح ان يقال شاء الله كذا ولم يشأ كذا
فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها تعليق بحقيقة الشرط
ابطال للايجاب فكذا هذا اذا العلم فلا يصح وصف الله
بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء فلان التعليق به
تحقيقا وتخييرا فيقع الطلاق وفي الحال اذا عرفت هذا

باب ان قال ان شاء الله

الى الترديد

فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة وتارة
بمعنى التقدير ولذا فرق بقوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون
بالتخفيف والتشديد وكذا فرق بقدرناها من الغابرين
والقدرة بالمعنى الاول لا يوصف البارئ بضدها وهو ظاهر
وبالمعنى الثاني يوصف بضده وبضده فبالنظر الى المعنى الاول لا يكون
التعليق بها تخييرا كالعلم وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر
الى المعنى الثاني يكون التعليق تخييرا فلا يقع وهو
وجه الرواية الثانية ومن كلمات الظروف مع المقارنة
سواء وصف بما قبله او بما بعده فيقع طلقتان مثنى مثنى
في انت طالف واحدة مع واحدة او معها واحدة مطلقا
اي سواء دخل بها اولا وقبل التقديم فيقع طلقة واحدة
في قوله انت طالف واحدة قبل واحدة اذا قبل هذا كلام
لغير ها اي لغير الموطوءة وذلك لان القبلية قائمة بالواحدة
السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها فلم يبق محل للاخر
ويقع مثنى حكما بقبلها اي بقوله انت طالف واحدة
قبلها واحدة آن القبلية هنا قائمة بالوحدة الثانية لانها
فاعل الظرف فتكون هي المتصفة بالقبلية وما وصفة الثانية
بانها قبل السابقة وليس في كلامه تقديم الثانية جعل ايقاعا في الحال
لان من ضرورة الاسناد الى كما سبق الوقوع في الحال فيثبت مقتضى
كلامه كما اذا قال انت طالف اربعا حيث يقع حالا فيقعان معا
بالضرورة وبعد بالعكس اي لو قال لغير الموطوءة انت طالف
واحدة بعد واحدة يقع ثنتان كما ذكر في قبلها واحدة
ولو قال انت طالف بعدها واحدة لا يقع الا واحدة كما ذكر

في قبل

كما في قوله تعالى ولو اعجبك ولو كره الكافرون لكن في قولنا
ان كنت قسلته فقد علمته فاذا قال انت طالق لو دخلت
الدار لا يقع حتى تدخل هو المروي ونوادر ابن سماعة
عن ابي يوسف رحمة الله عليه ولا نص عنهما وقد ترجح
اللام في جعله بمعنى لقصد تا وقد لا يدخل نحو جئتك
اجاجا لا الفاء اصلا حتى قالوا اذا قال لو دخلت الدار
فانت طالق يقع في الحال كما يقع في اذا دخلت الدار وانت
طالق بالواو ولو الى ان قال بخلاف الاستثناء يعني ان لو لا تدل
على امتناع الشيء لوجود غيره جعلها نافيا عن وقوع ما يترتب عليه
فصار كالاستثناء حتى قال محمد رحمه الله لا تطلق امرأة في قول
الزوج انت طالق لو لا دخولك الدار اذ معناه ان عدم
وقوع طلاق لوجود دخول الدار ذكره الكرخي في مختصره
واذا عند الكوفيين مشترك لفظا لانه موضوع للظرف فقط عند البصريين
لا مجازا والجزم للمضارع ويستعمل في القطعي كقوله واذا تكون
كريهة ادعي لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب وموضوع
ايضا للشرط فقط عندهم من غير ملاحظة ظرفية اصلا ويجزم
به المضارع ويستعمل في امر عالي الخطر الوجود كقوله وكفى
ما اغنانا ربنا بالفيء واذا تخصيصا فتخلص للاستقبال
مختارا اي ابي رح الله قال فخر الاسلام والاصح طريقة
ابي حنيفة الا ان يثبت انها قد تكون حرفا بمعنى الشرط
مثل ان وقد اتى في ذلك اهل الكوفة وقد احتج القراء لذلك
بقولهم استغنى ما اغناك ربنا بالفيء البيت ووجه الاحتجاج
انها اذا هذه قد جزمت المضارع ودخل الفاء في جوابها

ودخلت

وادخلت على امر متردد وهو اصابة المكاره تخصيصا وهذه علامة
انها وضعتها فيكون بمعنى ان والذي ذهب اليه الاكثرون من
علماء الاصول وهما ذكرناه هو وجه الاستدلال والا يخرج
بجرد دخولها على امر متردد حتى يرد عليه ان المستقبل
منزل منزلة المقطوع للتأكيد على ان شيمة الزمان
وحط الرحال بحيث كانه لا يبتغي في اصابة المكاره
التفرس عليها بجاب عند باد القول بالتنزيل انما هو
عند عدم الحقيقة والاصل تحققها فانه ليس بصواب لان
تحقق الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يستلزم خلافا لاصل
كالاشتراك كما ثبت في موضعه وههنا ان تحققت يلزم تخلف
بين الظرف والشرط الذي هو بمعنى ان واذا عند البصريين
موضوع للظرف لمضاف الجملة فعلية في معنى الاستقبال
ولكنها قد تستعمل مجردة عن الظرفية اي عند اعتبار شرط
وتعليق كقولهم والليل اذا يغشى اي وقت يغشاه على انه بدل
من الليل وقد يستعمل ايضا للشرط بلا سقوط اي سقوط
معنى الظرف في مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك
تعليقا فخروجك جزء جعل بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم
لما جعلوه كامل الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات الالزام
اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك
الوقت الذي يحمر البسر فيه فتعين وتخصص بخلاف متى
تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان
تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط

الوجود

بين العدم وتجزم الفعل فان كلا منها انما الابهام
غوصوا من تأثيره تغوص الضوء نار عند خبز نار
عندها خبز موقوف وانت طالق متى شئت يقتضي
على المجلس وهو ايضا انما الابهام ومثله متى قيام ذكر
من الاحكام لكنه كونه ادخل في الابهام لم يصلح للاستفهام

خاتمة

ستة ابحاث الاية خاتمة لاداة ما يتعلق
بتلك المباحث عند احد في نوع مكلف ولكنها لا بد من بيان
حاله في بعض المسائل الفقهية كسائر الكلمات فنحن نتكلف
للسؤال عن الحال يعني باعتبار اصل الوضع فاعلم ان معنى كيف زيد
على اي حال هو الصحيح ثم يتغير عند الزوم ويستعمل لتفويض الوصف
بعد وقوع الاصل فاذا استقام السؤال عن الطلاق بانه يقع تعلقت
الكيفية بصدر الكلام بتقدير كونه مقولا ان محذوف والا
اي وان لم يستقم السؤال لفاذ كر كيف فيتعلق العبد عند
ابي حنيفة رحمه الله في قول المولى انت حر كيف شئت بالتفويض
الى مشيئة اذا لانه تقوم بنفس العتق بعد وقوع اصل والا ساغ
ان يقال فيلغو ويقال العبد حر كيف شئت لكن لا كيفية له لان المراد بالكيفية
كيفية شرعية يعني الموقوف على خطاب الشرع والا كيفية له بهذا المعنى
فان كونه معلقا او منجزا عامل وبدونه على وجه التدبير وغيره
مطلقا معتبر اما بأي من الزمان لا يتوقف على خطاب الشارع
بل العقل مستقل بدركه بخلاف الرجعية والبينونة وكونه
واحدا او اثنين وثلاثا فانها امور لا مجال للعقل بدركها الا بخبر
على ما لا يخفى وكذا تطلق غير الموطوءة في قول الزوج لها
انت طالق كيف شئت بلا تفويض للكيفية كالبينونة

والغلظة والتعدد الى مشيتها في المجلس اذ الاصل في الايقاعات تنفوذ
حال الطلاق بعد وقوع اصله وعند الموطوءة لانتفاء المحل
وتظلف الموطوءة وبقوض الكيفية الى مشيتها في المجلس ان لم يمس
الزوج والا فان نوى فان اتفقتا اي بنيتاها فذاك
والا اي وان لم تتفق البنتان فرجعيته لان الكيفية
لما فوضت اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى
فان اتفقت نيته بقع ما نويا وان اختلفا فلا بد
من اعتبار النيتين اما نيتها فلتفويض اليها واما نيته
فلانه الاصل في الايقاع فاذا تعارضتا سقطتا فبقي اصل الطلاق
وهو الرجعي وقالا فيما يأتي الاشارة اليه بان لم تكن
عينا برجعي كيف الى الاصل ويبقد تفويضه الى مشيته فيتوجب
تفويض الاوصاف بالضرورة لان حمله على ما دون طلقة متعذر
لانه لا يكون قبل وجود الاصل ولعله يرجع اليه احتج الى
الغاية واما على وجه من وجوه المجاز اولى من الغاية فاذا رجع
كيف الى الاصل فلا يقع شيء من مسئلتي الطلاق والعتاق وتمام بناء
كلام المرأة والعبد في المجلس قالوا كيف شئت فكما قال ابو حنيفة
رحمه الله واذا شاء العبد عتقا على مال او الى اجل بشرط او بتاء
التدبير فقبل باطل وهو حر عنده وعلى قياس قولهما ينبغي ان
يقبل ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك وعلى رواية الجامع الصغير
كذا في الكشف وقال ابو يوسف رح ان الاستيصاف
الذي معناه طلب الوصف لا يتصور الا بعد وجود الاصل كما قال
الشاعر يقول خليلي كيف صبرك بعدنا فقلت هيهات اشتغال
عن كيف واذا كان الاستيصاف يستدعي وجود الموصوف

فيقع

فيقع اصل الطلاق قبل المشية فتضيه الاستيصاف
كلا ثبت ادنى اوصافه ضرورة ان اصله لا ينفك عنه
فان قيل كيف قد يدخل على موجود فيصير استيصافا
وقد يدخل على معدوم فيصير تفويض الاصل وكلاهما
بالمشية كما في قولك افعل كيف شئت وطلقي نفسك
كيف شئت وما ذكرتم فيه من قبيل الثاني قلنا الفرق
باطل بل هو مطلقا للاستيصاف وتفويض بعض الاوصاف
من غير عرض للاصل وقوله افعل وطلقي لطلب الفعل والتفويض
حاصل قبل دخول كيف عليه ولا تعلق لكيف بخلاف قوله
ان طلقت فانت طالق فان لكيف تعلقا بخوا كيف شئتما
قال ابو حنيفة رح حقيقة الكلام وضعا قالوا معنى الكلام
عرفا وكيف استعملا كذا في الاسرار والبسوط اقول وهنا كمال
وهو ان كيف شئت مثلا قبل ما قيد وعمم بلا مؤنة
فكيف يعطى لما قيد حكم قبله ولعل هذا هو المدار لكلام
الامام فليتأمل فان الهادي للصواب السبيل وحسبنا الله
ونعم الوكيل وكم موضع للعدد المبهم لم يقبل العدد الواقع
كما قال القوم لانه بالنظر الى الطلاق فقط اما مطلقا فلا لانه
له على فوق شيء من المعدود اذ هو الواقع في الطلاق اما مقتضى
كما في قوله انت طالق اذا تقيد بانت طالق طلقة او تطليقة
واحدة واما مذكور كما في قوله انت طالق ثلاثا او اثنين
او واحدة وما كان كذلك وقد دخلت المشية على نفس
الواقع تعلقت اصله بالمشية بخلاف كيف كانه قال انت
طالق اي عدد شئت وما لم يكن في كلامه دلالة على الوقوع

فيقع اصل الطلاق قبل المشية لانه لم تطلق قبل المشية العدد

فيما لا يتأدى انفاذ الموقع الا بقبول المشية اليه

تقيدت المشية بالمجلس ولما كانت هذه الكلمة
للعدد المبهم صارت عامة حتى كان لها ان
تطلق نفسها واحدة فصاعدا لكن لا مطلقا بل ان
طابق فعلها ارادته اي الزوج وعند يستعمل صفة للنكرة
بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة ويستعمل استثناء
لمشابهته بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل منهما
مغاير لما قبله والفرق بين الاستعمالين يوجد بين الاول
ان استعمال صفة يختص بالنكرة بخلاف الاستثناء الثاني
انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن ان زيدا جاء او لم يجئ
بل كان جائزا ان غيره جاء ولو قال جاءني القوم غير زيد
بالنصب علم ان زيدا لم يجئ كما في العرف وعلى هذا
فقوله له علي درهم غير زائف وهو رديء الدرهم بالرفع
اي رفع اي غير بليغ درهم تام لا يرتفع صفة للدرهم اي
درهم غير مغاير للزائف وبالنصب يلزمه ثلاثة ارباع
من الدرهم لانه استثناء فالازم الدرهم ظاهر هو
ثلثة ارباع درهم واما الصريح فاي لفظ ظهر المعنى المراد
به ظهورا بينا اي انكشافا تاما بكثرة الاستعمال
فخرج اقسام الظهور عن جرة البيان لانها باعتبار الدلالة
وانما ترك هذا القيد اعتمادا على المقسم وقيل لاجل اليه لان
ما عدا الظاهر من اقسام الصريح فلا بد من دخوله والظاهر
قد خرج بقوله بينا لان الظهور فيه ليس بتام والاول
اصح حقيقة كان ذلك الصريح او مجازا فان المجاز بسبب
اشتهاره او ظهوره بقرينة يكون ظاهرا لمراد ظهورا بينا

وحكمه

وحكمه ثبوت موجبه بلا توقف على نية لانه لو ضوح قام مقام
معناه في باب الحكم بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة
لا معناها كما في المستفتي مقام المفتي في احكامها فصارت
بحيث يثبت الحكم بأي وجه ذكرت من نداء او وصف
او خبر سواء نوى او لم ينو قضاء قيد به لانه ان اريد
صرف الكلام عن موجبه بالنية الى المحتمل جاز ديانة كما اذا نوى
بانت طالق رفع القيد الحسي يصدق ديانة لا قضاء واما الكناية
فما اي لفظ استتر المعنى المراد به والمراد بالاستتار
بحسب الاستعمال بان يستعمل على قصده فانه قد يقصد لاغراض
صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف
يحصل في الصريح باستعمالهم وان كان خفيا في اللغة ومن لا يشترط
في الصريح لا يشترط هنا ويدخل في المستتر والمجاز ونحوها
والصحيح ما هو الاول حقيقة كانت الكناية او مجازا
فان الحقيقة الهجورة والمجاز قبل التعارف بعد ان من الكناية اعلم
ان الطلاق الواقع بالفاظ الكناية بائن عندنا وقال الشافعي
لا يقع بها الا الرجعي لانها كنايات عن الطلاق فيكون الواقع
بها رجعيا كما في الصريح لان الكناية لا تفيد الا ما تفيده
المكنى عنه واجاب عنه مشايخنا بان الكناية انما تطلق عليها مجازا
لان معانيها غير مستترة لكنها شابهت الكناية من جهة
الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتقدير هذا الباب معلوم
المراد الآن محل البينونة هي الوصلة وهي منتفية كوصلة
النكاح وغيره فاستتر المراد لانتفاء محله باعتبار ابهام المحل الذي
يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظة الكناية واحتاجت

الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة من وصلة
النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام من غير ان يجعل
انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به
رجعيا ولا يرد عليه انه اذا اريد ان مفهوما تها اللغوية
ظاهرة غير مستترة وهذا ينافي الكناية والستار
مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اراد ان ما اراد المتكلم
بها ظاهر لا مستتار فيه فهم كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بيانه
من جهة المتكلم وهو ممنوع بانها من جهة المحل مستترة
ولم يفسر والكناية الا بما هو مستتر المراد به سواء
كان ذلك باعتبار المحل او غيره قلت ونسبة الكناية الى
الطلاق كقولهم كنايات الطلاق او الكناية عن الطلاق
مجازية لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة
بطريق الطلاق وان كانت تلك الالفاظ في انفسها
كناية حقيقة لاستتار المراد بها كما مر بخلاف ما ذكره
الشافعي انما يتم لو كان هذه الالفاظ كنايات عن صريح
الطلاق وليس كذلك فان الاضافة مجازية بل كناية حقيقة
عن البينونة عن وصلة النكاح لان اللفظ بحتمله وغيرها
ويتميز عن غيرها بالنية او دلالة الحال وقصد تلك الالفاظ
بالضرورة البينونة لا الطلاق الرجعي الا اعتدي ولا تعتدي
رحمه وانت واحدة فان الواقع بها رجعي لان
شيئا منها لا ينبئ عن قطع الوصلة اما الاول فلان حقيقتها
الامر بالحساب وعجل ان يراد به اعتدي بعد الله تعالى او تحفظي
علينا او اعتدي من النكاح فاذا نوى الاعتداد من النكاح

اودل

اودل على الحال زال الابهام ووجب به الطلاق بلا دخول
اقتضاء كانه قال طلقتك وانت طالق فاعتدي
وقبل الدخول جعل استعارة عن الطلاق لانه سببه
في الجملة ويجوز استعارة لكم للناقص كان مختصا به والطلاق
معقب للرجعة واما الثاني فلانه تصريح بما هو
المقصود بالعدة اعني طلب براءة الرحم فتحمل لكنه يحتمل
ان يكون للوطي وطلب الولد وان يكون للتزوج بزوج
آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والسبق في
اعتدي بائن هنا واما الثالث فلان قولهم انت واحدة
سواء قرأت واحدة مرفوعة او منصوبة او منونة
يحتمل ان يراد به انت واحدة في وصف او واحدة
النساء في الجمال ومنفردة عندي ليس لي غيرك او بطليقة واحدة
على انها صفة المصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق وغيره
انت طالق او بطليقة واحدة فلا دلالة فيه ايضا على
البينونة وحكمها اي الكناية وجوب العمل بها بالنية كما في
حال الرضا او دلالة حال كحال مذاكرة الطلاق وحكمها
ايضا بناء على استتار المراد وقصورها في ابداء عدم انبتا
ما يندرئ اي يندفع بالشبهات فلا يجد حد القذف
بنحو جامعت فلانة او وقعتها ولا يجد اذا افق على نفسه
بموجب ذلك بطريق الكناية ولا يجد بالتعريض ايضا بان
قال لست انا بزان بقرينة بان الخاطب زنى لانه كناية
ايضا فان قيل لو قذف رجل رجلا فقال انا اركبك فلست قلت
يحد مع انه ليس بصريح قلنا كاف التشبيه يفيد العموم

والمراد بالمقدمة ما يتوقف عليه حصول المطلوب او ما يتوقف عليه الشيء بالجملة

كما في القبس

عندنا في محل يقبله وهذا المحل قابل فيكون نسبته
الى الزنا بلا احتمال كالاقرار فوقع من اقسام التقسيم الثالث
شرع في بيان اقسام التقسيم الرابع فقال واما الدال
بعبارته الآية شروع في المقصود من تمهيد مقدمات
الاولى ان المفهوم من اللفظ المعتبر في مقام الاستدلال
اما عين الموضوع له او جزؤه او لازمه فاللازم اما
متاخر عن الملزوم كالمعلول وخوه او متقدم عليه
كالعلة وخوها او مقارن له كاحد معلولي العلة
الموجبة بالنظر الى الاخر وقد يفهم من مقام الخطاب
امور لا عبرة لها في الاحكام وانما يعتبر ما علم البيان
الثانية ان اللازم المتاخر لا يتوقف عليه صحة الحكم الشرعي
والا لم يكن متاخرا اما المتقدم فقد يتوقف عليه صحة
شرعا كالتهلل لصحة وقوع الاعتاق عن الامر في اعتق
عبدك عني بالف او عقلا كالاهل لصحة تعلق التمليك
في المثال الاخر او صحة صدوره كالحكم لصحة تعلق الرفع في رفع
عن امتي الخطاء والنسيان والاول مقتض بالاتفاق وكذا
الثاني والثالث عند جمهور المتقدمين وعند بعض المتاخرين
يقتضيان مجازا ومضمرا ولذا قالوا بعمومهما الا ابا السيد
كما سيأتي ان الله تعالى وقد يتوقف عليه صحة اطلاق بعض
المفردات على معناه كنزول الملك لصحة الفقير على الغني
الثالثة ان اللازم المتاخر للحكم قد لا يكون بواسطة مناط ذلك
الحكم وذلك المناط قد يكون بها فذلك المناط اما مفهوم
لغة اي لا يتوقف فهمه على معرفة شرعية او لا بل يتوقف عليها

كما في القبس

كما في القياس الرابعة ان مفهوم الدلالة عند علماء الاصول
والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى
العالم بالوضع لا فهمه منه حيث اطلق والمعتبر عندهم
في دلالة الالتزام مطلق اللزوم عقليا كان او غيره
ولهذا يجري فيه الوضوح والخفاء وان لم يكن الخفاء ناشئا فيما
للقطعية واثنانيا فيها الاحتمال الناشئ عن الدليل واذا
تمهدت هذه المقدمات فنقول اما الدال بعبارته فالمراد اي لفظ
دل باحدى الدلالات الثلاث المطابقة والتضمن والالتزام
على ما اي معنى سيق ذلك اللفظة اي لذلك المعنى ذهب بعض الحنفية
الى ان معنى المسوق له هنا كونه مقصودا وان لم يكن اصليا
كالعدد في آية النكاح او غير اصلي كالباحة النكاح فيها والمفهوم
من كلام صاحب المنتقى ان المراد به ما سيق في النظم اصالة بل
الظاهر من كونه مقصودا اصليا حتى ان غير المسوق لهذا
المعنى جاز ان يكون نفس الموضوع له كما في قوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربا بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى واقول
هذا هو الصواب لان الثابت بالاشارة على ما ذكروه
لا يكون مقصودا اصلا كما صرحوا به وهو باطل لان الخفاء
انما يأتي بها بتم البلاغة ويظهر الابلغ زيادة بالاشارة
كما صرح به شمس الائمة وقد تقرر في كتب المعاني ان الخواص تجب
ان يكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودا اصالا
يعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة والقول
ببثوت حكم الشرع بما لم يقصده الشارع ذلك الحكم ظاهر الضعف
وقولهم كم من شيء ثبت ولا يقصد ليس في هذا المقام مثال

الدال بالمطابقة نحو للفقراء المهاجرين فانه عبارة
في الجار بالسهم من الغنيمة لهم وهو ايضا المطابق لما
مثال الدال بالتضمن نحو كل امرأة لي كذا حال كون
هذا الكلام من الزوج جوابا لارضاء لقولها لكي
على امرأة فطلقها فانه في طلاق تلك المرأة عبارة
وهي جزء مدلول لكل امرأة وان طلق كلهن فضمنا ومثال
الدال بالالتزام نحو لحل الله البيع وحرم الربوا فانه
عبارة في التفرقة بين البيع والربوا اللازمة لمعنى المطابق
وقد سيق لها الكلام لانه جواب لقول الكفار انما البيع
مثل الربوا واما الدال بالاشارة فادل بها اي باحدى
الدلالات الثلاث على ما اليه السياق وقد يكون مقصودا
اصليا فلا بد في كونه مقصودا في الجملة كما سبق بشرط كون
اللازم ذاتيا اي صادقا لا يكون بواسطة المناط حتى لا يكون
بواسطته لكن يكون ثابتا بالاشارة بل بالدلالة او القياس
او متقدما عليها محتاجا اليه لصحة الاطلاق اي اطلاق بعض
المفردات على معناه اذ لو احتيج اليه لصحة الحكم او صدقه
يكون مقتضى او محذوفا كما سبق مثال الدال بالمطابقة كاية الربوا
فانها اشارة في بيان الحل والحرمة وهو معنى المطابقة لها
ومثال الدال بالتضمن نحو كل امرأة لي كذا فانه اشارة في طلاق
هريرة الطلاق اي طلاق ضرتها حيث قالت نحت
على امرأة طلقتها فلما كان اللازم قسمين احدهما الذاتي
والاخر المحتاج اليه لصحة الاطلاق اورد ت للدال بالدلالة
مثالين الاول نحو قوله تعالى وعلى المولود له الاية فانها اشارة

فان النسب الى الاباء وهو لازم للولادة لاجل الاب
وهتاخر عنه فلا واسطة بينهما فيكون لازما ذاتيا لا اجر
له صنع كما نحو صاحب التنقيح والثاني نحو قوله تعالى
للفقراء المهاجرين فانه اشارة في زوال ملكهم عما خلفوه
في ايام الحرب لان الفقر به لا يبعد اليد عن المال وهو
لازم لعدم ملكهم شيئا ومتقدم عليه لانه يجب بزوال
ملكهم او لاحة يخفف من الفقر وعدم ملك شيء لا جزء له
كما نحو صاحب التنقيح وقال الكشاف في ايراد اطلاق الفقراء
عليهم بطريق الاستعارة حيث شبههم بالفقراء لاحتياجهم
وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة انه تعالى جعل
الله لكافرين على المؤمنين سبيلا وامراد السبيل الشرعي
لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد
الملك قلنا الاصل هو الحقيقة ومع الاباية نفي السبيل عن
نفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاسترقاق لا عن اموالهم و
الاضافة لا تصلح قرينة لما ذكر لان غاية ما يلزم من ذلك
ان يكون الديار والاموال ملكا لهم حال اخراجهم وهو لا ينافي
فرضه حال استحقاقهم سهما من الغنيمة وهو المطلوب وحكم الاول
اي الدال بالعبارة انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن
العوارض طلبية يفيد القطع حتى اذا كان الدال بالعبارة
عاما كما حضر منه البعض لا يفيد القطع وكذا الثاني اي الدال
بالاشارة من حيث هو هو لا يفيد القطع كالاول مطلقا من غير
فرق بين عبارة واشارة والاصح كما ذهب اليه الامام ابو زيد
الى ان الاشارة قد ما يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة

العبارة ومالا يكون موجبا له وذلك عند اشتراك موضوعة
والمجاز في احتمال الارادة بالكلام ويتبعه الائمة واختاره
صاحب الكشف حتى حمل عبارة عليه السلام عليه وذهب
سائر المتاخرين الى ان الاشارة من حيث هي هي كالعبارة
لانه دلالة كل منهما لفظية وهي يفيد القطع وما ذكروه
من بعض الصور فانما هو بسبب العارض فلا يفيد قطعية الاشارة
من حيث هي وحكم الاول ايضا انه يترجح لانضمامه بالتوقف
على الثاني لانكاره عن السوق اذا تعارضا فاذ قوله
عليه السلام في حق النساء تقعد احديهن في قعر بيتها
شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصل بعد قوله
عليه السلام انهن ناقصات العقل والدين لبيان نقصان دينهن وفي اشارة الى اكثر مدة الحيض عشرة
كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام وليلها
واكثره عشرة ايام وهذا دال بعبارته فرجح واعترض
بانه لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لان النصف للاستواء
ولو سلم فاكثر اعلى الائمة ستون ربعها ايام الصبي وربعها
ايام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلوة
وتركهما واجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر
اعمال الائمة ما بين ستين الى سبعين على ما ورد في
الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبي مشترك
بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن
ولذا دل بالاشارة عموم كالاول في الاصح حتى يحتمل

التخصيص قال شمس الائمة اما الثابت بالاشارة النص فعند
بعض مشايخنا لا يحتمل التخصيص لان في العموم قد ما يكون
سياق الكلام لاجله فاما ما فيه الاشارة اليس يكون
سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومتى ثبت هذا
لا يبقى فيه من العموم حتى يكون محتملا التخصيص ثم قال
والاصح عندنا ان يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت
بالعبارة من حيث ثبت بصيغة الكلام والعموم باعتبار
الصيغة فكما ان الثابت بعبارته يحتمل التخصيص فكذلك
الثابت باشارته ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى
وعلى المولود له رزقهن انه خص منها اباحة الوطي للاب جارية ابنه
واذا كان اللام يستغرق ما يكون الولد وامواله ملكا للاب
بالاشارة وان الدال بدلالته قادر على اللازم لا ما لازم
بل بمناط اي بواسطة علة حكمه وقوله المفهوم صفة
المناط اي المناط المفهوم بنحو العلم بالفحوى لا المفهوم
بالراي الموقوف على الاجتهاد كما في القياس ليستنبط العلة
قوله بمناط حكمه اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء
لان اللازم في كل من الاولين ذاتي وفي الثالث متقدم
وما بواسطة يجب ان يتاخر وقوله المفهوم بالرأي اخرج
القياس فانطبقت الحد على المحدود وتوضيح التعريف ان قوله
تعالى مثلا لا تقل لهما اف يفيد حرمة الضرب والشتم بدلالة
فان التاف لهم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار التاسف
بالتلفظ بكلمة اف ومع مقصود وهو الايذاء والتاسف
حكم هو لازمة فاظهار التاسف بكلمة اف هو المعنى الموضع والايذاء هو

هو المعنى المفهوم من ذلك اللفظ والعلة الحرمة ذكرات الضرب
والشتم وغيرها فوق التأفيف في الايذاء فتثبت الحرمة
فيها ايضا بطريق الاولى فالنص قد افاد بمعناه الوضعي
حرمة التأفيف وبعض معناه حرمة الباقي ولغة اي
ولافهام مناط الحكم بدون الراي يثبت بها اي بدلالة النص الضرب والشتم
الحدود والكفارات فان الحدود شرعت عقوبة وجزاء
على الجنايات التي هي كبائر بها وفيها معنى الطهرة ايضا
بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت ماحية للاثام
الحاصلة بارتكاب الجنايات وفيها معنى العقوبة والارجح
ايضا كما سيأتي ان شاء الله تعالى ولا مدخل للرأي في معرفة
مقادير الجرائم واثامها وتعريفه ما يصلح جزاء لها وزجرا
عنها وما يحصل عنها به ازالة آثامها ومقادير هذه لا يكون
ادراكها بالقياس المبني على الرأي بخلاف الدلالة فان بعضها
على المعنى الذي تتضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع اولا
بخلاف القياس المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة النص والعلة
الذي قاله بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي بانها دلالة
النص قياس جلي لما في من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما
فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم
بجامع الايذاء انه قياس جلي قطعي فاسد لوجوه اربعة
اشار الى الاول بقوله لان المنصوص فيها قد يكون جزءا من
الفرع كما قالوا لو قال لعبده لا تقطع يدا زيد فانه يدل على منع
اما قطع الذرة مع انها جزء منه بخلاف القياس فان الاصل فيه
لا يكون جزءا من الفرع اجماعا لا يقال الاصل هو الذرة بقيد
الوحدة

الوحدة وهي ليست جزءا منا فيها الا بصفة الاجتماع
لانه ممنوع كيف والظاهر العموم ولو سلم فمثله ايضا ممنوع
في القياس بالاجماع والاستدلال الثاني بقوله وشبوتها
اي الدلالة قبلا اي القياس الشرعي فان كل احد يفهم
من لا تقل لها اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية
القياس او لا وسواء شرع بالقياس او لا والى الثالث
بقوله ولافهام مناطها لغة بخلاف القياس فان فهم
مناطه يتوقف على مقدمات شرعية من تأثير وجود
المعنى او جزئه في الحكم او جزئه وجود ذلك كما سيأتي في باب
القياس ان شاء الله تعالى والى الرابع بقوله ولان الفرع فيه
اي القياس اما في من الاصل وفيها مساو او للاصل واعلى
منه رتبة قوله وكل الى آخره ابتداء كلام لا تعلق له بالدليل
اي كل من المساوي والاعلى على قسمين احدهما جلي ان اتفق
على تعيين طريق مناطه وثانيهما خفي ان اختلف فيه
ولا يخفى ان خفاءه بالنظر الى الجلي واذا كان جليا بالقياس
الى القياس وقد اشار الى كل من الاقسام الاربعة بمثال
فمثال المساوي والجلي كقلب الاعرابي الملحق به اي بالاعرابي
المنصوص في وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية على صوم
رمضان قاد بسول الله عليه السلام فاوجب الكفارة
على الاعرابي جامع في نهار رمضان عمدا ومن المعلوم يقينا
انه عليه الصلوة والسلام ما اوجبها عليه لكونه اعرابيا
او محاربا وبخلاف ذلك بالجناية على صوم رمضان فيجري على غيره
عند وجود هذه الجناية منه بل بدلالة النص ومثال الخفي

ومثال المساوي للخفي عنوقا بحمارها اي وقاع المرأة في
نهار رمضان الملحق بوقاعه اي الرجل المنصوص في
ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة على الصوم المشتركة
بينهما وقال الشافعي لا تجب عليها لانه المباشر دونها بخلاف
الزنا حيث ستماها الله تعالى زانية فلتمكينها مباشرة
وفعلا كاملا كما في الزنا اذ لا يجب الحد مع النقصان فاندفع
ما قيل لانسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة
بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجال ومثال
الاعلى الجلي كالضرب والشتم الملحقين بالتأفيف المنصوص
في الحرمة بواسطة الاذى العلة بالمقصود من الحكم المنصوص
دفع الاذى بخلاف قول الآمر يقتل عبده لانقل له اف واقتل
ومدار الامر العلم بالمقصود من المنصوص والضرب والشتم
في ذلك الخفي اعلى واجلى من التأفيف وهو فيهما اقوى ولذلك
لا عبرة بالضرب بعد الموت في والد لا يضربه ولا يبرة وليبرة
وعبرة بدة الشعر وطيف والعض من حلف لا يضرب كما في
لا يؤذيه ومثال الاعلى على الخفي تحلل الاكل والشرب في نهار
رمضان الملحقين بالوقاع المنصوص في ايجاب الكفارة بواسطة
الخفي الذي يفهم موجبا للكفارة في الوقاع وهو كونه جناية على
الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلاث بل ايجابها لها
اولى من ايجابها بالوقاع لانها احوج الى الزاجر منه لغلبة القصر
عنها وكثرة الرغبة فيها سيما في النهار وههنا مباحث كثيرة
ذكرناها مخافة الاطناب وحكمه اي حكم الدال بدلالته انه من
حيث هو هو قطع النظر عن العوارض الخارجية يفيد القطع

لاستناد الثابت بها الى اللغة المفروضة من النظم لغة فيقدم
على خبر الواحد والقياس هو الصحيح لما قيل ان مقصود النص
الذي هو مراد الآمر ان كان معلوما قطعا فالدلالة قطعية
كاية التأفيف والا فظنية كايجاب الكفارة على المفطر بالاكل ان
عدم القطعية يحوجها الى الاجتهاد ولا يثبت بها كفارة الفطر
الغالب فيها مع العقوبة فقال بعض الافاضل حكم الدال بدلالته
ايجاب الحكم قطعا مثلها ثم قال وحاصله امران الكشف صاحب
على الاعلى او بالشبه على ما يأتي والاشارة اي العبارة
جلي ان اتفق على طريق تعيين مناطه وخفي ان اختلف
فيه ثم قال ان قبل الخبرة الفهم في هذه المسائل على فقيه متبحر فليتق
في طريق الفقه بعد ان بلغه الادلة فكيف يكون معرفتها لغة او مناطا
قطعيا لصلاحية الاثبات ها بشبهات بالشبهات اعجب لما سلف
ان مع لغويته عدم توقف مناطه على مقدمة شرعية لا فهم
كل واحد وقوع قطعيته قطعية مفروضة لغة بالمعنى المذكور
كالجناية من سؤال الاعرابي لا قطعية دليل مناطيته ولا قطعية
نعد كلا من الحكم الى الملحق به اعلى او مساو يا اقوى فيه
بحث اما اولا فلان تقسيم الى القطعي والظني غير مستقيم
لما عرفت ان عدم القطعية يحوجها الى الاجتهاد واما ثانيا فلانه
مخالف لما قال اولا حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلها فان
هذا القائل قد اختار ان العموم على الاطلاق يفيد القطع واما ثالثا
فلان دليل المناطية اذا لم يكن قطعيا لا يكون المناط قطعيا فان
قطعية الحكم تابع لقطعية الدليل واما رابعا فلان المراد بالمناط ليس
نفس العلة بل مع وصف المناطية واما خامسا فلان تعدي الحكم الى الملحق

اي في قوله بعد الافاضل

لان الدليل قطعيا لم يصح قوله او لان حكم الدال بدلالة ايجاب
لحكم فات المدة بحكم الفرع لاقبال الظن من اختلاف فهم قائل
طريق فهم المناط الى اى شئ يقتضى مثلا الظنى فى مورد
حديث الاعرابى من الاختلاف فى ان طريق فهم المناط يقتضى
الى مذهب المطلقة فى المقيدة لانا نقول الظنى الناشئ من
الاختلاف فى اغا هو فى النظر الغير المستدل به كما لا يخفى ولا كلام
فيه وانما هو بالنظر الى المستدل وذلك لا يفيده فلا صواب
ان يترك التقسيم الى القطعى والظنى ويقال فى جواب السؤال
ابتداء اشتباه الفهم فى المسائل الجزئية لا بناء فى قطعية الاصل
بل اشتباه فى الاصل لا بناء فيها ايضا فان الشافعى قد اشتبه
عليه قطعية العام قبل التخصيص ولم يضر ذلك بقطعية عندنا
وسترى ان الاحتمال اذا لم ينشأ من الدليل لا يقدح كما من
غير مرة فكل مسئلة ادعى فيها احد الخصمين دلالة النص
فهى عنده قطعية والاحتمال الذى اعتبره غيره ليس بناشئ عنده
من الدليل فلا بناء فى القطعية فتوارد الدلالة وان كانت مفيدة
للقطع كالاشارة لكنها دونها فالاشارة عند المعارضة فانها
بالاشارة يقدم على اثبات بها لان فى الاشارة النظم والمعنى
وفى الدلالة المعنى فقط فبقى النظم سالما عن المعارضة فتثبت
الكفارة فى القتل العمد بدلالة النص ورد فى الخطأ فيعارضه
قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفى الكفارة فوجب
على الدلالة فان قيل الجزاء الآخرة والاكان فيه اشارة الى
نفى القصاص اجيب بان القصاص جزاء الجرائم وجه وجزاء

المضاف

قائل
وجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعل من قتل كلمه ولو سلم
فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه ويمتنع تخصيصها
بالاتفاق لكنهم اختلفوا فى ان الامتناع قبل العلم عمومها
لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ فاذا لم يعلم
ان التخصيص وقع العموم وقبل العلم ليس من خواص الالفاظ
بل مجرد فى المعانى ايضا فامتناع تخصيصها لان بعد العلم
عمومها بل لاجل انه اذا ثبت ورود النص علة للحكم لا يحتمل
ان لا يكون ذلك المعنى علة لان فى بعض الصور لا معنى
واحد لا تعدد فيه اصلا فلو قلنا التخصيص لا يكون علة
لهذا الحكم فى بعض الصور فيلزم كون علة الحكم وغير علة له
وهو محال واما الدال باقتضاء الاقتضاء الطلب يقال
اقتضيت الدرس اى طلبته وسمى المقتضى مقتضى
لان النص يطلبه كما سيظهر فاد على اللازم هذا يتناول
الدلالة والحذف وبعض صور العبارة والاشارة المحتاج اليه
خرج بالدلالة وبعض صور العبارة والاشارة شرعا خرج به
الباقى فانطبق الحد على المحدود وهذا القيد مما اعتبره فخر الاسلام
وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان وذهب اكثر الاصوليين
من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعى وغيرهم رحمهم الله تعالى
الى ان المحذوف من باب المقتضى وشروه بدلالة اللفظ على امر خارج
يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وسيأتى لهذا زيادة
بيان ان شاء الله تعالى كما عتق عبدك عنى على الف فان هذا الكلام
يقتضى البيع ضرورة اى لضرورة صحة العتق فان اعتاق
عبد بطريق النيابة عن الغير لا يجوز الا بتمليكه له فصار

والعيب نعم يعتبر فى الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا
عاقلا اذن له الولى فى التصرفات لم يجز هذا البيع بهذا الكلام
وبهذا قال ابو يوسف رحمه الله لو قال اعتق عبدك عنى بغير شئ فانه
يصح عن الآمر ويستغنى الموهب عن القبض وهو شرط لكى يستغنى
البيع عن القبول وهو ركن لكنا نقول انما يسقط ما
يحتمل السقوط بالقبول فى البيع مما يحتمل كما فى التقاط الا القبض
فى الهبة اذ لا يوجد ههنا نوع جهة تلك الملك بدون القبض فى الجملة
المذكورة يقع العتق عن المأمور لا عن الآمر وهو اداء الاقتضاء
ثابت بعين الآلة الاستدلال به من جملة الاستدلالات الصحيحة
خلافا لزفر فانه لا يقول بالاستدلال به بلا عموم حال من الضمير
فى ثابت اى ملتبسا ذلك الاقتضاء الثابت بعموم عموم المقتضى
على لفظ اسم المفعول بعين الآلزم المتقدم الذى اقتضاه الكلام
نحو جاءنى اسم المفعول بعين الآلزم المتقدم الذى اقتضاه الكلام
ما يتوقف صدق او صحة شرعا او عقلا او لغة عليه فتقدير وهو
المقتضى اسم المفعول فاذا وجد تقدير ان متعددة يستقيم
الكلام بكل واحد منهما فلا عموم عنده ايضا بخلافه انه لا يصح
تقدير المجمع بل بقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل فعين
لاحدهما كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كما تذكر لان المذكور
والمقدر سواء فى افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام
والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا
لان مدلول اللفظ لا يتعلق عنه وانما قلنا عموم المقتضى لانه اى
المقتضى اسم المفعول بضرورة تصحيح المنطوق والضرورة

والعيب

ترجح باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه
الاصلي بمنزلة المسكوت عنه وقالت العموم لفظ اختص
به لا يوجد في المخص كمسبب والمقتضى معنى لا لفظ فلا يوجد فيه
العموم فان قيل اذا قبل اعتق عبيدك عني بكذا يثبت بيع
كل من عبيده اقتضاء قلنا العموم الثابت بهذا المقتضى
وفرقنا بين العموم المقتضى وعموم المقتضى بين هذا وقولك
ان قصر الدليل الاول على الدعوى الاولى والثاني الى الثانية
فتبطل نية الثلث في اعتدي لموطوءة هذا شروع في فروع
عدم العموم وانما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى الامر بالايقاع
فيكون مصدرا ولذا كان رجعيا اذ الضرورة تندفع به والثلاث
فوق الضرورة وانما قيد بالموطوءة لان غيرها لا تطلق بالا
فتقضا بل بطريق الجاز وتبطل ايضا نية الثلاث في انت طالق
فانه يرد بالنقض على اتصاف المرأة بالطلاق الذي ليس محلا لبنية
الثلاث لاعلى ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء الذي
هو محل لنيتها وانما ذلك امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف
المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون
ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والحاصل
ان ما يفهم لغة ليس محلا للنية وما هو محل لها لا يثبت
لغة بل اقتضاء ينافي العموم وكذا تبطل نية الثلاث في
طلقتك فانه وان دل لغة على مصدر قابل لنية الكمية مقصودة
ماض لاحادث في الحال فكان نبغي ان يلغو انتفاء الطلاق
في الماضي لكن الشرع اثبت لتفهيم هذا الكلام طلاقا فيما يستقبل
المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق فصار دلالته

على هذا

على هذا المصدر اقتضاء لا لغة قال قبل صيغ العقود
خرجت عن الاخبارية الى الانشائية وما ذكرته مبني
على الاخبارية قلنا ليس من خروجها الى الانشائية
ان لا يبقى جهة الاخبارية اصلا والا لما عمل حال انشائها
باخبارية انما اذا امكنت كقول المطلقة والمنكوحة
احدى بكما طالق حيث لا يقع شيء فاذا بقيت تلك الجهة
صحة الاقتضاء وليس معنى بقائها كون تلك الصيغ اخبارا
محضة حتى يرد اولا انه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم
بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع
الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وثانيا ان خاصة
الاخبار عن احتمال الصدق والكذب لا يوجد فيها بالقطع
بخطئه من يحكم عليه باحدهما وثالثا انه لو كان طلقت
اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقف
امر على آخر وراجعا انه كل واحد يفرق فيما اذا قال للرجعية
انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين
ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق بخلاف طلقتي
نفسك فانه مختص من افعال طلاقا فلا من غير توقف على
مصدر مغاير طالبت وضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في
المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق
الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء
فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما
لان الطلاق كم دال على واحد حقيقة او حكما وهو المجموع والاول
اوجب والثاني المحتمل كما سبق في باب الامر وكونه جزء نية الثلاث

المحتمل

في المقتضى بهذا الاعتبار لان جان والجان صفة اللفظ
والمقتضى ليس باللفظ كما سبق وهذا لا ينافي ابتناء عدم
عموم المقتضى ايضا والباين كالطلاق في ان البينونة الغليظة
انما هي بطريق الاقتضاء الا ان بينهما وفاق وهو ان البينونة
تتنوع الى خفيفة وهي التي تفيد انقطاع الملك فقط كما يحصل
بواحدة او اثنتين وغليظة وهي التي تفيد انقطاع الحل ايضا كما
كما يحصل بالثلث فصحت اي اذا تنوعت البينونة والنوع
صحت فيها نية الثلاث لان اللفظ انما احتمل كانت النية
لتعيين المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو او نوى مطلق البينونة
تقع الاولى المتيقن واذا نوى انقطاع الحل يثبت العدد
ضمنا كالملك في المغصوب يثبت ويضمن الضمان بخلاف الطلاق
فانه غير متصل بالمحل في الحال اتفاقا لبقاء جميع احكام الحل
عن تنوعه بل هو في نفسه انعقاد العلة فقط والاتصال قبل
الحلول في الحال لا تتنوع الى انقصان والكمال كالرمي في نفسه متنوع
بل المتنوع اثره كالجرح والقتل ولو سلم اتصاله به فلا نسلم
تنوعه هناك فيه وتنوعه بالعدد فيكون اصلا في التنوع
فلا يثبت مقتضى والاكان تبعا ولا تنوع بغيره لا يكون محتملا
للطلاق فانح يتنوع الى مزيل الملك بانقضاء العدة والى
مزيل الحل بكمال العدد وليس شيء منهما محتملا لانه ينافيه
كما تبطل نية الثلث في اعتدي وانت طالق وطلقتك نية
تخصيص فاعلم كما اذا قال اي اغسل الثوب في هذه الدار
فكذا في حتى يتخصص الفاعل بان قال غسلت فلانا دون غيره
فالنية باطلة قضاء بالاتفاق وديانة الا في رواية عن ابي يوسف

ومفعول

ومفعول كما اذا قال ان اكلت اولا اكل ونوى صفة
دون طعام فانها باطلة وحال كما اذا قال لرجل لا اكلم
لا اكلم هذا الرجل ونوى حال ضاحكا وصفة وصفة كما اذا
قال لامرأته ان خرجت ونوى خروجا بصفة كذا او بصفة
بالخصوص قال قيل هذه الامور انما ثبت بطريق
الاقتضاء اذ اجعل التوقف اهم من الشرع على العقل
واما اذا قيد بالشرع فلا اذ به يوقف ما لم يعرف على الشرع
اصلا قلنا الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية
وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل مثلا موقوفة
على اعتبار الاكل كذا قال لا اخرج ونوى مكانا دون
مكان وزمانا كما اذا نوى في المثال المذكور زمانا دون
زمان فانها بين النيتين باطلان بالاتفاق بيننا
وبين الشافعي وان منعه الآمدي لكن سلم وجب
الفرق وكذا اورد هما ان الصور الثلاث في مسئلة الاتفاق
بخلاف الصور السابقة فانه يقبل جواز التخصيص فيها
لان تنوع الحقيقة بسبب نوع فاعل ومفعول وسبب وحال
وصفة ولا يحتمل كل من الصور وذلك مع العموم فوجب
قبول التخصيص قلنا منقوض بالمكان والزمان فان نية
التخصيص فيهما باطلة بالاتفاق وعلل بانه لا يحتمل
لا يفيد الا عموم المجاز والكلام في العموم الذي هو من عوارض
اللفظ والمصدر المنفي كما في الصور المذكورة وان ثبت
لغة لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل لا يعم كما لا يعم المقتضى
نعم المفهوم من ظاهر كلام الجامع انه يعم حيث قال لو قال ان

كما سبق وبيانه كما اذا قال ان اغتسلت
واراد الاغتسال من جنابة فانها باطلة ديانة

لا يكون من باب عموم المقتضى بل من باب
تحكيم اللفظ الشامل لاوينة احد نوعي الجزء

ان خرجت فكذا ونوى المستمر خاصة تصدق ديانة و
وجهه صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر المصدر وهو
نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص الا اذا تنوع
دلالة المصدر فيصح نية نوع دون نوع حلافا للقاضي
ابي حنيفة كالمساكنة فانها لما تنوعت الكاملة وهو ان
يسكنا في بيت واحد لا بعينه وقاصرة وهو ان كان يسكنا
في دار واحدة صحت نية الكاملة اذا قال لا اساكن فلانا
بناء على انفهام الكامل من الاطلاق فان وقع على الاولى
بلا نية فالخروج فانه لما تنوع الى المديد ومرحص وغيره
صحت نية المديد بخلاف ما لو نوى في الاول المساكنة في مكان
بعينه وفي الثاني الخروج لامكان بعينه حيث لم تقبل نيته اصلا
هو الصحيح لما مر ذهب اليه صاحب الكشف ولما ذهب
اليه ابو هيثم اما الاول فلما بيناك ان نفي الحقيقة بنا في
اثبات بعض الافراد وما ذكر في الجامع لم ينف في نفس
الحقيقة بل نفى منه فان الخروج لما تنوع الى النوع عين صحت نيته
اخفهما ديانة وان لم يصح قضاء لما فيه من التخفيف واما
الثاني فلان النوعين لما تنافيا بحيث لم يكن اجتماعهما
معا واردا بالنفي من حيث خصوص الامر هو وجب ان يثبت
احدهما الا اذا ظهر استثناء مما يقع بعد الاستثناء الاول
يعني ان المصدر المفيد للتنوع لا يعم الا اذا ظهر بان يقال
مثلا لا آكل اكلا دون اكل صح كما مر وليت من الفاعل
والمفعول وغيرهما ذلك فانها اذا اظهرت تعم ايضا فيصح
تخصيصها والمورد هنا ان في هذه المسائل اجبتم بالنظر

الكل

الكل فاعل ومفعول وغيرهما ذلك وهذا دليل العموم اجاب
بقوله والجنس بكل اكل جزئي من جزئيات المصدر
والفاعل والمفعول وغيرهما ذلك في كل من المصدر المذكور
للبين لوجود المحلوف عليه في تلك الجزئيات لا للعموم اعني
لا يقتضيه ونفي الحقيقة فان قلت لا نسلم فيصح قولك
ان اكلت اكلا لا اكل الا خبزا وان اغتسلت لاعجنابة
والاكل فلانا الا حال قيامه ولا اتزوج الا كوفية ولا اخرج
الا مكانا او زمانا كذا والاستثناء مخرج العموم فلولا العموم لما
صح الاستثناء قلت هذه الامثلة من قبيل الحذف فان الحقيقة
والاستثناء قرينة الحذف فلا اشكال وتحقيق مذهبنا ان
لا اكل مثلا ينفي حقيقة فلا يحتمل اثبات بعض الافراد
للمنافيات الظاهرة بين نفيها واثباتها فلو نوى مأكولا
دون مأكول او اكلا دون اكل فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ
بخلاف لا آكل شيئا او اكلا اذ يقصد المتكلم عدم التعيين
لما هو معين عنده فاذا فسره ببيان نيته فقد عينه
احد محتملاته وتظهر الفروق بين قوله لا رجل في الدار
على ما تقرر من الفرق بين نفي الجنس ونفي الفرد المبهم
ولذا صح ان يقال بالرفع لا رجل في الدار بل رجلان
او رجال ولا يصح بالفتح لا رجل بل رجلان او رجال
فاندفع ما ذكر في التلويح ان المصدر في قولنا لا آكل اكلا
للتأكيد والتأكيد تقوية الاول من غير زيادة وهو ايضا لا
يدل الا على ما هية وعلامته اعلم ان عامة الاصوليين
من اصحابنا المعتقدين واصحاب الشافعي والمعتزلة

جعلوها اضمر في الكلام التصحيحي ثلثة اقسام اما اضمر ضرورة
صدق المتكلم وهو اضمر لصحة عقلا وما اضمر لصحة شرعا
وسموا الكل مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضمر لصحة
لفظ كحذف المبتدا والخبر وفعل الشرط في مثل ايّ زيد قام
وامثال ذلك فمن هذا القبيل التضمينات وحاصلها ان
في الكلام كما يشمل الاية وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب البديع
قالوا المقتضى ما اضمر لصحة الكلام شرعا وجعلوها وراء المحذوف
او مضمرا قلنا اخترهما لاختارهما الى بيان علامة يتميز
بها المقتضى من غيره فقيل وعلامته اي علامة المقتضى ان يصح
به المذكور اي يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور شرعا
اي يصح من جهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف والمضمر قال
شارح الامة المحذوف غير المقتضى لان زيادة الاسم حذف في بعض
الكلام للاختصار اذا كان فيما بقي منه دليل على المحذوف ثم
ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون
شرعا لا لغة وانما اخذ في قول الامام هذا القيد لان الصحة في الاصل
اذا اطلقت يراد بها الصحة الشرعية وذكر ههنا لزيادة التوضيح
وشرط اي المقتضى ان لا يبقى المذكور عند ظهوره اي ظهور
المقتضى ذكر هذه العبارة في اكثر النسخ اصوب فان الامام
في بيان العلامة فقيل في توجيهه ان لا يتغير ظاهر الكلام حال
واعترض عليه عند التدريج به بل يبقى كما كان قيد اقول لا يخفى ان
تغير الكلام عن حاله واعترض عليه عند الصريح بالمحذوف لا يستلزم
ان يكون المذكور لغوا غاية ما في الباب ان يفيد معنى غير الاول وهو
لا يستلزم الالغاء فالصواب ان يقال معناه ان لا يكون المقدر بحيث اذا

شرح

صرح به لا يبقى الكلام مفيدا اصلا كما اذا قال المولى لعبده
المتزوج بلا اذنه طلقها فانه لا يكون اجازة اقتضاء بان
ان الطلاق يقتضي سبق النكاح لان غرضه الرد فلو كان في
الاجازة اقتضاء يكون المقتضى اجازة فوقع طلقها بتوكيلها
بالطلاق وليس ذلك في وسع المولى فيلغو بالضرورة ولما
كاد المعنى يخالف المقتضى وهو موقوف عليه ولم يشترط
وجود ضده في غيره جعلنا شرطا لا علامة وشرط ايضا
ان يصلح ثابتا بالمذكور بان يكون المقدر اذا نزل منزلة
او مساويا لدرجات الشيء قد يستتبع مثله لان يكون اعم
واصلا له ولهذا قلنا لو قال لامرأته يدك طالق لا يقع الطلاق
لان اليد لا يستتبع النفس وقلنا الكفار لا يخاطبون بالشرائع
لان الفروع لا يستتبع الايمان وقلنا اذا قال المولى لعبده
كفر عني بعتقك لا يثبت الاعتاق اقتضاء لان اهلية الاعتاق
اصلا لسائر التصرفات فلا يثبت تبعا لغيره لانه من الفروع
وهو اي اقتضاء النص كدلالته في افادة حكمه قطعا وتنزلا
الثابت بها في الاضافة الى النص ولو بواسطة فان المقتضى
مع حكم النص بمنزلة الشراء اوجب الملك والملك اي الملك
في القريب فصار الملك بحكم حكم الشراء فصار الثابت كالثابت
بنفس النظم بخلاف القياس لانه عند المعارضة فان دلالته ترجح
عليه لشوبة بنا على الحاجة والضرورة بخلافها فصل لما في
من الاستدلالات الصحيحة اراد ان يبين فساد وجوه استدل
بها بعض العلماء فقال استدل بوجوه اخر غير ما ذكر وهي فاسدة عندنا
منها مفهوم المخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم اثباتا ونفيا

لان الثابت بالدلالة ثابت بالعدم فلا ضرورة

ويسمى ايضا دليل الخطاب وقد ذكروا له شروطا منها
ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم او مساواة فيه
والا استلزم ثبوت الحكم في المسكوت منه وكان مفهوم
موافقة لا مخالفة ومنها ان لا يكون المنطوق خارجا مخرج الاغلب
المعتاد مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب
كون الربائب في الحجور فالتقييد به لذلك لا لان حكم اللاتي
لسن في الحجور بخلافه ومنها ان لا يكون ليسوال السائل عن
المذكور او الحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسئل هل
في الغنم السائمة زكوة فيقول في الغنم السائمة زكوة او يكون
الغرض بيان محل السائمة لا الحكم فيه ومنها ان لا يكون
بجهالة المخاطب بان لا يعلم وجوب زكوة السائمة ويعلم زكوة
المعلوفة فيقول الرسول في الغنم السائمة زكوة فان التخصيص
حينئذ لا يكون لنفي الحكم عما عداها بل للاعلام ومنها ان لا يكون
لدفع توهم التخصيص بالاجتهاد لولا التقييد به مثل الآية
اذا قيل في الغنم زكوة يحتمل ان يخرج المجتهد السائمة من عموم
الغنم ويخص الوجوب بالمعلوفة لدليل يقتضي ذلك فيقال في
الغنم السائمة زكوة لئلا تخص قال الآمدي وبالجملة لو اظهر
سبب آخر بل الوجه للتخصيص سوى نفي الحكم في محل السكوت هل
يجب القول بنفي الحكم في محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص او لا
يجب وانما قلنا ان الاستدلال به فاسد فانه لو ثبت فبنقل
يعني ان مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان يثبت بالدليل وهو
باطل بالاتفاق او بدليل عقلي ولا مجال له في اللغة فثبت ان ان ثبت
ثبت بنقل وذلك النقل لا يجوز ان يكون بطريق الآحاد اذ الآحاد

متعارضة ظني تفيد الظن لانها انما تفيده اذا سلمت عن المعارضة
بمثلها وقد اختلف ائمة اللغة في كل نوع من انواع المفهوم ليفيد
الآ الشاذ واللغة لا تثبت بالشاذ ولا متواترا ولا خبرا يحصل
العلم بمضمونه بالنظر والآ لما اختلف فيه الاضداد
فلا مفهوم مخالفة اصلا قيل في وجه فساد الاستدلال بالمفهوم
لانا الاثبات لم يوضع للنفي وبالعكس بل كل احدهما على اي على
الآخر اقول فيه بحث لان الخصم لا يدعي الوضع حتى يرد عليه
كيف ولو ادعاه لبطل قوله بالمفهوم لانه حينئذ يكون من قبيل المنطوق
وهو اي مفهوم المخالفة انواع الاول مفهوم اللقب وهو نفي
الحكم عما لم يتناوله اسم الجنس كما في حديث الغسل الذي يأتي
او العكس نحو زيد موجود ومعدوم عمرو وقال به ابو بكر الدقاق
وبعض الحنابلة والاشعرية لفهم الانصار عدم وجوب الغسل
بالاكسال وهو اد مجامع بلا انزال من قوله عليه السلام الماء
الماء اي الغسل بسبب المني وهو من اهل اللسان فلولا ان
التخصيص بالاسم يفيد نفي الحكم عما سواه لما فهموا ذلك قلنا بعد
القول بوجوب العلة ذلك المفهوم منهم ليس من التخصيص بالاسم
بل من اداة العموم وهي الالام في الماء يعني انه اذا كرر ومن افراد
غسل الجنابة ثابتة من وجود المني بقرينة ورود حديث
في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس
وهو اي عموم الماء صحيح مسلم لكن لما لا يجب ان يكون عاما في
البقعة بل قد يثبت عاما كالانزال وقد يثبت دلالة كما في النفاس
الثاني فانه لما كان سيالا فيعم مقاعده وعدم انضباط السفر
والنوم ولا نوع الثاني مفهوم الصفة لا يدل بها النفي بل

قيد بكل قيد في الزمان نحو سائمة الغنم وفي الواحد وطرف في الزمان
والمكان وغيرها منكفاه وبه قال الشافعي ومالك واحمد واكثر
لان قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء ينفي الشافعية فلو ان
التقييد بالوصف يدل على نفي حكم عداه لما تنفروا الفوا قد وقع
العبارة في الاحكام والخصوم وغيرها هكذا فالحق ان يقال
قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء لا ينفي الحنفية لان تنفر الشافعية
لا يصلح للاستدلال لجواز ان يكون التنفر لاعتقاد هو ذلك واما الانتقاض
في تنفر الحنفية حيث يلزم منه الاقرار بعد الانكار فلانا لا نسلم
الملازمة بل التنفر اما لتكرهم على الاحتمال وتصريح غيرهم بانتفاء
بالفضل او لفهم البعض اي لفهم المعتقدين لافادة النفي عن الغير
قصد ذلك النفي في الصورة المذكورة فيتنفر عن ان يذكر عبارة
يتوهم عنها بعض الناس نفي الفضل عنهم او لافهامه على الجملة والقرائن
في المقام الخطابي الحصر والنوع الثالث مفهوم الشرط
وهو اقوى من مفهوم الصفة ولذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة
لا بعض صفة معين وبعض من لا يقول به كالكرخي وابي الحسين البصري
وعبد الجبار من المعتزلة وابن سريج من الشافعية لان عدم
اي عدم الشرط يوجب عدم المشروط والا لا يكون شرطا قلنا
ما ذكرته انما هو في الشرط الاصطلاحي وهذا الشرط الذي نحن
بصدده لغوي وهو الذي دخل عليه حرف الشرط وهو ان يجعل احد امرين
شرطا اصطلاحيا جاز ان يكون سببا او علة او انتفاء شيء
منها لا يوجب انتفاء الحكم لجواز ان تعدد الاسباب والعلل
والنوع الرابع الغاية وهو اقوى من مفهوم الشرط لقوة دليل
يختص به ولذا قال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من

لم يقل بها كالقاضي ابي بكر وعبد الجبار لانها اي الغاية آخر والا
لا تكون غاية فلو لم يكن ما بعدها مخالفا لما قبلها في حكم بل
دخل ما بعدها في حكم ما قبلها لا تكون الغاية آخرا وهو خلاف
المفروض والواقع قلنا الكلام في الآخر نفرا فيما بعده يعني سلمنا
ان ما بعد الغاية لو دخل في حكم ما قبلها لم تكن الغاية آخرا
لكن النزاع لم يقع فيه اذا لم يقل احد بدخول ما بعد الغاية
في الغسل وانما النزاع في نفس الغاية كزمان غيبوبة الشمس
ونفس المرفق واعترض على هذا الجواب بان النزاع اذا كان
في حكم جزء الغاية وهو مذكور لم يصح عده من المفهوم
اقول كونه مذكورا لا ينافي في عد حكمه من المفهوم كما في الاستثناء
وانما ينافي لو لم يكن ذلك الحكم مخالفا لحكم ما قبل الآخر وهذا
اي مفهوم الغاية قد يفيد من قبيل الاشارة قال صاحب التلويح
هو عندنا من قبيل الاشارة لا المفهوم ولعل هذا هو المحمل للكلام
التلويح في بحث المعارضة والترجيح ان مفهوم الغاية متفق عليه
والنوع الخامس الاستثناء فانه يفيد حكما مستثنى مخالفا لحكم المستثنى
منه عند الجمهور واكثر منكري المفهوم لدلالة قولنا لا افاضل
الا زيدا على نفي كل فاضل سوى زيد واثبات كونه فاضلا قلنا هو
اي كونه دالا على ذلك انما هو من خصوصية المقام وهي كونه
مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا وهو المطلوب وسيأتي
تمام تحقيقه ان شاء الله والنوع السادس مفهوم انما ذهب
القاضي ابو بكر والغزالي وجماعة من الفقهاء الى انه ظاهر في
الحصر وان احتمل التأكيد لقوله عليه الصلوة والسلام انما الاعمال
لمن اعتق وقوله عليه الصلوة والسلام انما الاعمال بالنيات اذ تبادر

هذه عدم صحة العمل بالنية وعدم الولاء لغير المعتق قلنا
هو اى الحصر لو ثبت الا من عموم الولاء والاعمال اذ معنى
كل ولاء للمعتق فكل عمل بنية وهو كلي موجب فيتنفي مقابله
الجزئي السالب وهو بعض الولاء ليس لمن اعتق بل لغيره
وبعض العمل بغير نية فان قيل لا نسلم مجرد عموم الموضوع
كالولاء مثلا بدونا انما يفيد الحصر غايته ان كل الولاء للمعتق
وهو لا ينافي ثبوت بعضه بل كله لغير المعتق لجواز كونه شريكا
في الاضافة اليها قلنا انه يفيد نفي الولاء عن غيره ظاهرا فانه
لو ثبت له ولاء كما ثبت للمعتق لامتناع قيام الصفة
الواحدة بمحلين فيصدق ليس للمعتق وفتكا كل قائل
لا يقال هذا انما يتم ان تغاير الولاء اي بحسب الوجود وهو ممنوع
لم لا يجوز ان يتغاير بحسب الاعتبار فافادة الشيء الواحد فيعرض له
اضافات متعددة نحو جميع هذا الكتاب سماع لزيد كلا وبعضه
سماع لعمرو لان نقول لا مجال له هنا فانه وجودي لان الام الاعم
والاستحقاق وعينهم اجتماع الاخوين كما في ملك الدارين فانه
ظاهر في الاستقلال اذ مالعرو غيره مالغيره على تقدير الاشتراك وترك
السابع مفهوم العدد وانما افاد التخصيص لان التقييم بحيث يشمل
لحكم المعدود وغيره يبطل نص العدد فانه لا يحتمل الزيادة والنقصان
كما علم في ثلثة قرء قلنا التفهيم الذي يقول بجوازه انما هو بعلة
لا بنفسها اذ لو كانت مفهومة لغة اي الثابت بدلالة النص فحكم المنصوص
كما سبق لا يبقى للعدد نفع حتى يلزم ابطال الطارح والغاء اي بحرم
التعرض لشيء ليس بفرض لعدم واخذ هبان اي القول بمفهوم
العدد والوصف غير مرضيان عند مشايخنا خلافا لبعض الشافعية نعم حجة القوم

ولان الذنب كل من القولين

قوله

ولان الذنب وهو خطاب العقوبة في الدنيا يبدء بالاذى وكذا قوله
العقوبة غير مستثنى لانه لا يبدء بالاذى فليس كمن اراد تطليق سباه غراب
مع قوله في جواب قياس الشافعي اتباع على افراد سنة القياس
ممنوع لما فيه من ابطال العدد ناظر الى المذهبين والنوع الثاني
مفروض الحصر ويراد به عرفا النفي عن الغير ويحصل بتصرف
في التركيب كتقديم ما حقه التاخير من متعلقات الفعل والفاعل
المعنوي وخبر ومبتدا والمسند اليه والمراد به هنا بعض انواعه
وهو ان يورد المبتدا بحيث ظاهره الشمول كالعموم سواء كان صفة او غيرها
ويجعل الخبر ما اخص من مجموع المفهوم سواء كان عملا او غيره مثل العالم
زيد والرجل بكر واكرم الناس والعرب وصديق خالد والاختلاف
في ذلك بين علماء المعاني تمسك بالاستعمال الفصيح والثاني عكسه
ايضا مثل زيد العالم حيث قالوا بحسب اقتضاء المنطلق زيد وزيد
المنطلق كلاهما يفيد الحصر على زيد الا اعتبارا لقلة الاصول اما
غايرها صرفا فانهم انما يبحثون عن احوال التركيب من حيث
افادتها لخواص مختلفة باختلاف المقامات والاعتبار لا وجدانا
وكما اختاره فان اختار بعض فالا ولاء اي ولاء العتق لغير
عن الامور الاخص وانه باطل اما الملازمة فلانا اذا قلنا وقام
المرء العالم زيد فظاهر انه لا قرينة للعهد وليس الجنس لاستحالة حمل
بالما صدق على العالم فلو فرضنا غير زيد وهو كذلك لا يصدق عليه العالم
لكان العالم اعم من زيد وبكر وقد اخبرت عنه بزيد وانما بطلان
التالي فلان خبر الثاني بعالم ثابت لخبر الثاني فيلزم ثبوت زيد لبكر
واذا ثبت هذا بطل الحصر وانما وعليه بعقادة على العموم فوجب حمله
لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصح ان يحمل عليه زيد من معنى

وما ذلك الا بجعله لمعهود ذهني بعض الكامل المنتهي في العلم
الذي تقصر عنه الخاطب وتحقيقه ان نقلم فتخبر عن ذلك الشخص
المتصور المفهوم بانه زيد قلنا اللازم من الدليل الذي ذكرتم
هو المبالغة وهو غير مطلوبة لا الحصر الذي هو المطلوب ومنها
اي من الوجوه الفاسدة ما قيل القرآن في النظم يوجب المساواة
في الحكم يعني ان بدل عطف احدى الجملتين المستقلتين على الاخرى
على تشريك الثانية الاولى في الحكم المتعلق بها نفيا واثباتا
قال به بعض اهل النظر لان العطف سواء كان بين المفردين
او جملتين ناقصتين او قائمتين يقتضي الشركة بين المعطوف
والمعطوف عليه في الحكم الا ترى ان الناقص اذا عطف على الكامل
في مثل جاء زيد وبكر ثبتت الشركة في الحكم بالاجماع والامر كذلك
لذلك وجود العطف والعطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها
حتى قال بعض اصحابنا في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
يجب بناء على هذا الاصل ان لا تجب الزكوة على الصبي كما لا تجب
الصلوة عليه بحقيقة المساواة في الحكم الاشتراك اذ كوة والصلوة في العطف

فيجب القول بالشركة قلنا المقتضي للشركة بينهما وكلام العطف
بل افتقار المعطوف وتقصانه فان الاصل في كل كلام تام
ان يستبد بنفسه ولا يشارك غيره لان في اثبات الشركة جعل
الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل والشركة
في الناقصة انما تثبت ضرورة افتقارها الى ما تتم به والافادة
وقد تحرز الضرورة في التام لعدم افتقارها فيثبت ان الشركة
دارت مع الافتقار وجودا وعدما تم الجملة الثانية قد تكون تامة
باعتبار ما من فلا تشارك الاولى وناقصة باعتبار امر آخر

فيحتاج اليه

فيحتاج اليه ولهذا قلنا اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق
وعبدي حر ان العتق يتعلق بالشرط لان الجملة الثانية وان
كانت تامة كلنها في حق التعليق قاصرة لانه غير دليل
ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا تنجيزه او ذكر شرط على حدة
فصار ناقصا من حيث المعنى فالدليل كون خبر الاول غير صالح
لخبرية الثاني فان قوله طالق لا يصلح خبرا لعبدي فيدل ذكره
مع الاول على افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت
طالق وعمرة طالق فان اعادة طالق مع الاستغناء عنه
بدل على ان مراده التعيين او العطف على الجزاء مع الشرط ولهذا
قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا وعمرة طالق
يتعلق طلاق عمرة بالدخول كطلاق المخاطبة الا ان عمرة
تطلق واحدة عند الشرط بخلافها وذلك لان قوله وعمرة كافيا
وقوع الثلاث لو كان مرادا وحيث وجب تغيير الثاني
دل على ان مراده دون خبر الاول لما لم يصلح للثاني
تعلق ايضا بالشرط اقول عندي واو بين جملتين لا محل لها
من الاعراب عاطفة محل حيث لا العطف من التوابع والتوابع
كل ثان باعراب سابقه وبيانه ما ذكر ما قول الامام شمس الائمة
لبرهان والنظم دليل المشاركة بينهما في الحكم انما ذلك في الواو العطف
ومنها اي من الوجوه الفاسدة تخصيص العام بسبب قصر
العامة اصطلاحيا كما او لغويا على سبب وروده او سبب
وجوده وفي عدم تعدد ذهب عامة العلماء الى اجرائه على
عمومه لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لانا في عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه

ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات
الواردة في حوادث واسباب خاصة بلا فصل لها على ذلك
الاسباب ويكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب وقال الشافعي ومالك باختصاصه وهو بعض اصحاب
الشافعي وابو الفرج من الحنابلة لحديث فصلوا بين ان يكون السبب
سؤال سائل وبين ان يكون وفي محاورة وخصوا الاقل وهو
الثاني وانما خصوص من خصص ان لولاه اي لولا اختصاص
العام بالسبب لجاز تخصيصه اي السبب بالاجتهاد لان
نسبة العام الى جميع الافراد على السوية فلو جاز تخصيص فرد
كان بالاجتهاد بعد تخصيصه لما يصلح للتخصيص جاز تخصيص السبب
ايضا لانه من الافراد وايضا لولاه لم يكن لنقله اي نقل السبب
فائدة فائدة اذا عم السبب وغيره كان نسبته اليهما سواء فلا
ينبغي ذكره فائدة وايضا لولاه لم يطابق الجواب السؤال
لانه عام والسؤال خاص وكل منهما يجب ان لا ينفك عن الشارع
قلنا عن الاول يجوز ان يكون دخول البعض من الافراد في الحكم قطعا
يجوز ان يكون بعض افراد العام معلوما دخوله تحت
الارادة قطعا حيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه ويكون
السبب ذلك الافراد وقلنا عن الثاني الفائدة من نقل السبب
لا تنحصر فيما ذكر من خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب
نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه النظم فائدة و
قلنا عن الثالث المطابقة انما هي لكشف المساوات يفيد معنى
مطابقة الجواب للسؤال انما هو لكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد
حصل ذلك مع الزيادة والتتمة وجوب المطابقة بمعنى المساوات

في العموم

في العموم والخصوص ومنها اي من الوجوه الفاسدة تخصيص
العام بغرض المتكلم لان اي المتكلم يظهر بكلامه غرضه فيجب بناؤه
اي بناء كلامه في العموم والخصوص على ما يعلم من غرضه وجعل ذلك
الغرض كما اذا كان وعلى هذا قالوا الكلام المذكور للمدح او الذم لا
لدعوى العموم لانا نعلم انه لو لم يكن غرض المتكلم بالعموم قلنا هذا
فاسدة لانه تنزيل موجب صيغة يجب النشر من غير وجوب
يعتد به وعمل بالمسكوت عنه وهو غرض المتكلم والمخفي فساد ترك
العمل بالمنصوص والعمل بالمسكوت عنه فان العام يتوقف بصيغته
فانا وجدنا الصيغة لم نعلم العمل بحقيقتها يجب العمل والا لكان
قائما مع استعمال الصيغة للمدح والذم فاذا لم يجز العام والخاص
العام من عادة اهل اللسان واعتبار الغرض امتنا من هذا الاحتمال
ولا يجوز تنزيل العمل بحقيقة الكلام ومنها اي من
الوجوه الفاسدة حمل المطلق على المقيد مطلقا سواء اقتضاه القياس
او لا كما ذهب اليه بعض الشافعية وقد سبق عنه مستوفى
فلا حاجة الى الاعادة او ان اقتضى القياس كما ذهب اليه بعض آخر
من الشافعية لان القيد كونه وصفا اذا لم يجر مجرى الشرط
فاذا انتفاؤه يوجب انتفاء المعلق به فيوجب القيد النفي في المنطوق
بالنفي ولما كان النفي مدلول النفي المقيد كان حكما شرعيا فيوجب
قيد النفي في نظيره اي في نظير المنصوص ايضا بطريق القياس قلنا
حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسدة لوجوه الاول انه هذا القياس
ليس بحكم شرعي لكن الحكم الشرعي بل هو نقيض للعدم الاصلي وهو عدم
اجزاء غير المقيد في صورة التقييد فاسد في مفروض المخالف والثاني
انه هذا القياس ابطال للحكم الشرعي الثابت بالنص المطلق وهو

اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا والثالث انه قياس في مقابلة
النص وشرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس او نفيا
وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير
وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء
المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد فان قيل المطلق ساكت عن
القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون لغوا في حق
الوصف خاليا عن النظر اجيب بانه ممنوع بل هو ناطق بالحكم
في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد وهو معنى قولهم ان المطلق
غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما
بالتعيين قيل الخصم ان يقول هو وجوب القيد لا بعدم اجزاء المقيد
ولا نسلم ان النص المطلق يدل على وجوب القيد بل على وجوب المطلق
اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره اقول هذا الكلام مع
ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة يرد عليه ان المسطور
في كتب الحنفية ان المطلق هو الدال على شايع في جنسه وقد رأيتها
الشيوع بكون المدلول حصة هي محتملة لحصص كثيرة
وفسر هذا المعنى في حواشي شرح المختصر الاحتمال بالامكان
الصدق على حصص كثيرة فح لا يجوز ان يكون المقيدي وجزئيه
القيد لانه نبا في التناول والشيوع بالمعنى المذكور اذ جزئيه
القيد ثابتا في امكان الصدق على حصص كثيرة فاذا ثبت الامكان
بالنص امتنع الوجوب بالقياس فظهر ان النص المطلق
يدل على عدم وجوب القيد فليتأمل **ومن مباحث المشتركة**
بين الكتاب والسنة البيان وهو يطلق على فعل المبين
كالكلام والكلام وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى

متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات
قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم بالدليل
واختار الثالث ابو بكر الدقاق وابو عبد الله البصري والثاني
اكثر الفقهاء والمحدثين والاول اكثر اصحابنا الا ان الامام
ابا زيد جعل اقسامه اربعة كما هو آت به في تتبع الاقسام
واخرج بيان الضرورة والنسخ من البين وشرطي جعل
الاستثناء بيانا تغيير والتعليق بيانا بتبديل ولم يجعل النسخ
من اقسام البيان وقال البيان اظهار لحكم والنسخ لرفعه
وخروج الاسلام ومن بعده اعتبر واكونه لاظهار الانتهاء
مدة لحكم شرعي قال في التلويح لا يخفى انه ان اريد بالبيان
مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غير من المنصوص
الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام
سابق فليس بيانا وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق
كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة
لبيان الاحكام ابتداء اقول ينبغي بعد شرط السبق اعتبار الاول
قوله في الاسلام وغيره من المشايخ ان هذه الحجج جعلها اهل
البيان في جنب الحجج التي هي بها فانا اعتبرنا هذا المعنى هو البيان
الذي يحتج الكتاب والسنة والثاني حصرهم البيان في الخمسة اولا لان
فانه لو اريد المعنى الشامل لبيان الاحكام ابتداء كما صح الحصر
لكن السابق لا يجب ان يكون كلاما والتخريج بعض اقسامه لان
الضرورة كسكوت الشارع عن تغيير فعل بعاينه وسكوت
الشفيع واهله كما سيجيء ولهذا قلت وهو اظهار المراد سواء
سواء كان بالقول او الفعل او السكوت لا يقال يخرج به بيان

التقرير اذ لا اظهار ثمة لانا نقول وفيه احتمال الخلل بالخصوص
اظهار ارادة المراد ما اقتضاه الظاهر بعد سبق ما اي الكلام
او فعل له اي للبيان تعلق ما به اي بذلك الكلام او الفعل
فيشمل النسخ وبيان الضرورة بادنى مراتبها لو كان ذلك
البيان او فعلا او تمكن كون القول بيانا ظاهرا متعقبا
عليه بخلاف الفعل المجرد بتعريضه بل استدل على كون الفعل
بيانا بالمعمول والمتعقول فقال لبيانه عليه السلام الصلوة
والحج بالفعل حيث قال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني
مناسككم وظاهره ان البيان بهذين الحديثين لانما الفعل ان اريد بفهم
فقال وعوده عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني
مناسككم دليل بيانيته اي بيان الفعل لانه هو البيان ولانما
جبرائيل عليه السلام فانه بين مواقيت الصلوة للنبي عليه السلام
بالفعل حيث قال امنه في اليومين وما سئل رسول الله
عليه الصلوة والسلام قال للسائل صل معنا ثم صلى في اليومين
في وقتين فبين له اعلى وقت بالفعل ولانا البيان عبارة عن اظهار
المراد ولا شك ان الفعل ادل من القول على المراد لانا دلالة
الفعل عقلية لا يجري فيها التخلف والاحتمال ودلالة القول وضعية
يجري فيها ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة الا ترى انه عليه السلام
امر صحابه بالحلق عام الحديبية ثم لما رآوه حلق بعضهم
حلقوا في الحال فدل على ان الفعل اذا قبل الفعل لا يكون بيانا
لانه يطول اي يكون اطول من القول فيتأخر البيان اي لو بين به
لزم تأخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز قلنا لانسلم
ان الفعل اطول من القول اذ قد يطول البيان به اي بالقول

طولا

طولا اكثر مما اي من الطول الذي يحصل بالفعل كبيان اركان الحج
فانها لو بينت بالقول ربما استدعى زمانا اكثر مما
فيه ركعتان ولو سلم ان الفعل اطول من القول فلا تأخر
اذ لا نسلم تأخير البيان المشروع فيه اي الفعل بعد الامكان
يعني ان تأخير البيان انما يلزم اذا لم يشرع في الفعل عقيب
الامكان ولم يشتغل به وقد شرع فيه واشتغل به الا انه
استدعاه زمانا طالا ومثله لا يعد تأخيرا كمن قال لغلامه
ادخل البصرة فسار في الحال فبقي في سيره شهرا يعد داخلا
فانه لا يعد متأخرا بل مبادرا ممتثلا بالاتفاق ولو سلم لم يقدح
تأخير البيان كذلك لكنه ليس بمطلقا بل اذا لم يقتض غرضا آخر
واما ان خبر الذي جوزنا فلانا نا البيانين فهو الفعل لكونه
ادل من القول كما سبق على نا خبر البيان لا يمتنع مطلقا انما
يمتنع اذا اخر عن وقت الحاجة والا شرح اذ لم يتأخر عن وقت
الحاجة فيجوز ويجيء توضيحه ان شاء الله فاذا ورد اي قول
وفعل صالحان للبيان بعد مجمل يحتاج الى البيان فان اتفقا
كما طاف عليه السلام بعد نزول آية الحج طوافا واحدا وامر بطوافٍ واحدٍ
وذلك لتخلصه اما ان يعرف التأخر او يجهل فان عرف
التأخر من القول والفعل فهو البيان لحصوله به والا فهو
تأكيد للسابق وان جهل التأخر فاحدهما اي فالبيان
احدهما من غير تعيين وان اختلفا اي القول والفعل كما طاف
بعد نزول الآية طوافين وامر بطواف واحدٍ فالقول اي
فالبيان هو القول لان الفعل قد يقدم عليه القول على الفعل او لا فلا
ندب لنا اي للنبي عليه السلام اي فعله على طريق الندب لانا واجب

او واجب

انت طالق ولو انت طالق حرة وقال عنيت الخبر السابق وانت
بيان تفسير وهو ابضاح ما في خفاء من استتر او اشكل
او المجمل او الخفي وتخصيص العام شائع المجمل والمستتر بالذكر
شائع كبيان النبي عليه السلام قوله تعالى فيما يعم الصلوة بالقول
والفعل وبيانه عليه الصلوة والسلام قوله تعالى وآتوا الزكوة بقوله
عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم وبيانه عليه الصلوة والسلام
مقدار ما يقطع فيه محل القطع في قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما بقوله عليه السلام لا قطع في اقل من عشرة دراهم
وبقطع يد سارق رداء صفوان من الزند وكبيان
الرجلي قوله انت بائن بقوله عنيت به الطلاق فان تفسير
اذ البينونة واخواتها من الكنايات مشتركة محتملة للعام فيكون
بيانها تفسيرا آخر بعد التفسير بجعل باء بائن اصل الكلام حتى يكون
الواقع بها بوقوعين والثاني تفسير وهو تفسير موجب لتصدر اي صدر
الكلام باظهار المراد من ذلك الصدر وحقيقته بيان ان الكلام
لا يتناول بعض ما يتناوله لفظ فوجب ان يتوقف اول الكلام
على آخره حتى يصير المجموع كلاما واحدا لئلا يلزم التناقض
كالتخصيص فانه بيان تغيير عندنا او تغيير عند الشافعي وقد سبق في
بحث العام والاستثناء فانه بيان تغيير بالاتفاق تخفيفا تفاقا
بيننا وبين الشافعية فان للخصم فيه من عليان الاستثناء تغيير
والشرط فانه بيان تغيير لا عند كل الائمة وابي زيد بل هو عندها بديل
والنسخ الذي يسبق الفهم بيان تبديل ليس ببيان وذلك لان الشرط
يبدل الكلام على انعقاده للايجاب فظاهر الى التقليل اي الى ان ينعقد عند وجود
الشرط واحكم الكلام في فور المستثنى اصلا فلا يتبدل فيه بل بيان تقرير

عليه على وجه يختصه والا يسري وجوبه فانا احملنا عليه الا ان
يدل ليبين او على اعمال احدهما والمراد بالبيان على ما اختاره
المحققون خمسة بيان تقرير وتغيير وتبديل وضرورة
واضافة فالبيان الى الاربعة من قبيل اضافة العام الى الخاص
والخاص من اضافة الشيء الى سببه اي بيان يحصل بسبب الضرورة
ووجه الضبط ان البيان اما للمنطوق او غيره والثاني بيان
الضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمجمل الكلام او اللازم كالمدة
الثاني تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير وهو الثاني بيان
تغيير والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن ان ذكره
بما يقطع الاحتمال او مجهولا كالمستتر والمجمل وغيرهما فالثاني
بيان تقرير والاول بيان تقرير اقول بشكل الحصر بيانا بكل
غير شاف فان خارج عن الاقسام اللهم الا ان يراد بالتقسيم
اعم مما من في المتن في ادخال البيان الغير الشافي في بيان
التقرير بيان تقرير وهو كما تؤكيد الكلام بما يقطع احتمال
المجاز ان كان الكلام المؤكد حقيقة نحو قوله تعالى ولا طائر
يطير بجناحيه فان الطائر يستعمل في غير معناه يقال للبريد
طائر لا يسرع ويقال فلان يطير برجله او احتمال الخصوص
ان كان المؤكد عاما نحو فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم الملائكة
عام يحتمل الخصوص فقرنه بذكر الكل رفع احتمال الخصوص
واما قولهم اجمعون بيان تقرير فان ما قبله لما احتمل الاجتماع
والافتراق كان قوله اجمعون تقريرا لانه كالمجمل لجواز ان يكون
متفرقا فقرنه بلفظ اجمعون ان الحقيقة مرادة لان التفرق
ليس من المجاز اذ لا وضع للاجتماع ومن هذا القبيل قولك لها
انت طالق

انت طالق

بخلاف النسخ فانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة قلنا الشرط في تغيير من ذلك الوجه واظهار واجب عند وجوده فكان بيان تغيير كالاستثناء وان كان بينهما فرق من طريق آخر كما يجيء وامّا النسخ فانه وان لم يكن تغييرا بل رفعا وابطالا بالنسبة الينا لكنه عند الله بيان وغاية مدة الحكم فسمي بيانا بتبديل الجزئيين والقصة نحو اكرم بني تميم الطوال فيخرج القصار والحال المحققة والغاية نحو اكرمهم الى ان يدخلوا فيخرج الداخلون وبدل البعض نحو لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فيخرج غير المستطيع واعلم ان هذه الاشياء انما تعد من بيان التغيير لاطراد تغيير والا فقد يكون لوجوه معتبرة غيرها كالعطف خلافا لقوم فانه قد يكون مغيرا كما اذا قال انت طالق وعبدي حر ان كلمت فلانا ان شاء الله فان عطف الشرطية الثانية على الاولى بعد ما لحقها الاستثناء هو حكم الشرطية الاولى في حق الابطال كما صرح به في تلخيص الجامع ويجوز تاخير بيان التقرير والتغيير عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة دون وقت الحاجة اليه فانه تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة اليه عن وقت الحاجة لا يجوز الا على ما حكي من جواز تكليف المحال وما روي عن بعض الحنابلة من وضع الفقاعين في الخطبتين قبل نزول الخبر فعلى تقدير ثبوته محمول على نفي الصوم ووقت الحاجة وقت فرض الصوم واما تاخيره عن وقت الخطاب فقيل يجوز مطلقا وقيل لا يجوز مطلقا وقيل بين الظاهر اذا اريد به غيره لا في المجمل وقيل يجوز في المجمل فقط فمنع في غيره لكن الممنوع تاخير هو البيان الاجمالي كان يقال هذا العام مخصوص ولا يختص جوازه واما تاخير التفصيل بعد قرب البيان الاجمالي فالمختار عند مشايخنا جوازه اجمالا وتفصيلا في بيان التقرير والتفسير

العقال بالضم دوه ايا غنم وذود نوق جمع عقول كرسول رعيل وقافيل عقم الصدر اخرق اية ثقل

واستثناء

واستثناء في بيان التغيير بالقسم وفائدة الخطاب على ما تقرر تاخير البيان العموم على الافعال والتنبيه له عند ورود البيان فائدة تعلم احوال الآلات تحملا وخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه غير ما اصلا انتهى وجعل زنه في التقرير والتفسير اخفى من قوله تعالى ثم ان علينا بيانه حيث اريد به التفسير لانه تحمل على بيان ما الحكم عليه كلام من معانيه ولانه البيان في اللغة الايضاح فالايضاح في التغيير فيحمل عليه مطلقا ولانه ورد بالاجماع فلا يراد غيره دفعا للعموم المشترك وفي التقرير مع التغيير ولد ولانا في امتناعه في التغيير حرر عليه السلام فليكفر عن يمينه ولو جعل تراخيه الى وجب البناء على التفسير معنا بالقال فليستثن ولكبر ثم لما اشترط الاتصال في بيان التغيير فكان التخصيص تغييرا خلافا للشافعي فانه عنده بيان محض فيجوز تاخيره كالاستثناء بوجوه ثلثة الاول قوله تعالى اني امركم ان تذبحوا بقرة فتعمم البقرة بعمومها ثم خصت متراخيا وبظاهر اراد البقرة المخصوصة الثاني انه تعالى قال لنبيه عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك الآية من سبق عليه القول والاهل شامل لابنه وغيره ثم خصت بقوله انه ليس من اهلك الثالث انه تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فقال ابن الزبعرى قال الرسول الله عليه السلام ان نعم قلت فكذا قال نعم فالمسيح عبد عزير والنصارى عبدة المسيح وبنو مليح عبدة الملائكة ثم نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة وجعل رد هذه الوجوه فاجاب الاول بقوله وبيان البقرة فجعل المطلق للتخصيص العام وفي الكلام تسمح لان الكلام في تقييد المطلق نسخ فلا يصح الا ان يقال ورد الثاني بقوله والاهل يتناول ابن نوح لان المراد بالاهل الاهل ايمانا فلا شك ان امرأة نوح ليست من اهل الرسول لا يكون اهلا له بهذا المعنى لانه متنا والله لكنه خصص متراخيا بقوله انه ليس من اهلك فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول منقطعا ولو سلم ان الاهل هنا يتناول الابن بان يكون المراد به الاهل قرابة فقد اخرج الابن بالاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول لان الاستثناء يكون متصلا فيخرج الابن به لا بالتخصيص المتراخي مع ما فيه قوله انه ليس من اهلك ليس من اهلك الذي لم يسبق عليه القول فالضمائر للعهد والواردة الثالث بقوله وما في قوله انكم وما تعبدون لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده ابن الزبعرى تهكما بالجاهل او التغليب لانه خص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية لا نزاع بين ابن نوح وعيسى وعزير والملائكة خصوا عن العموم متراخيا حتى يلزم جواز نسخ الكتاب بالقياس فيلزم نسخ العام بقطعي المعنى بالقياس الظني فانه لا يقبل التخصيص فانه لو قبله لقبل الاستثناء والشرط ونحوهما مما يدخل شيئا تحت العام لا يسمى تخصيصا في اصطلاحنا موصول للعام في النزول والاقتران الورود بيان حقيقة وهو ظاهر او حكما لجهل بالتاريخ فانه اذا جهل يجعل المخصص مقارنا نظرا للعام فخرج بالمفصول المتراخي فانه نسخ ويجوز التخصيص بالعقل وضع المظهر موضع المضمر لان المراد بالتخصيص هنا غير ما سبق وانما جاز نسخ الواجب عن نحو الله

الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير لان الكلام مخلوقة ومقدورية فاد خل البيان ومخرج والعقل يدخلان وايضا الوجوب الجواز التخصيص بجواز النسخ ايضا وهو محال بالاجماع قلنا الواجب تاخر صفة مبينة لانه تاخر الفرق بين التخصيص والنسخ ظاهر لان النسخ سلوه بان امره الحكيم او وقفه محجوب عن نظر العقل بخلاف خروج البعض عن الخطاب وجواز التخصيص بالعادة فيفيد العادة اذا اختصت بنا ولنوع من انواع متناولا اللفظ العام تخصصه به استحسانا نحو ان علفنا لا يأكل رأسا يقع على المتعارف الذي يباع في السوق ويتبادر في التباير وقيل لا تخصصه وهو القياس لانه حقيقة اللغوية لنا ان كلام الله فهم المطلوب به مما يسبق الى الافهام وذا هو المتعارف قطعا فيصرف اليه الكلام ويجوز ايضا بنقصان بعض الافراد فكون اللفظ اولى بالبعض الآخر عكس كلي لان الايقع على الكثير اولى منه على القليل او زيادة كالمكاتبة لا يقع على العبد لا القياس يعني لا يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس لان الخارج بالقياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبقى عدم دخوله ظنا فكان ضد خلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس لا يؤيد بما بنا كره في بيان عدم دخول بعض الافراد ولانا ان التخصيص ولو بيانا ما من وجه معارض من وجه آخر كما صرحوا به والقياس كذلك ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه ولا الاجماع لان زمانه الاجماع متراخ والتخصيص مع التراخي وان وقع في ذلك صورة فانما هو بنص مجهول التاريخ محمول على المقارن حقيقة ويجوز التخصيص بالكتاب لان الكتاب خلافا للبعض لكنه عند الفاضي ابي بكر و

واما الجمع اذا علم تأخر الخاص اذ لو علم تقدمه نسخ
العام والا جرى التاريخ فيجعل على المقارنة فيثبت حكم التعارض
بينهما في ذلك القدر وكذا عندنا لكن اذا اتصل الخاص
المتأخر اذ لو تراخى كان نسخا ويبقى العام في الباقي قطعيا
فلو عم تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الشافعي
ومالك رحمهما الله يختصه الخاص تقدم او تأخر جريا
التاريخ وجوز التخصيص بالكتاب للسنة لقوله تعالى ونزلنا
عليك الكتاب تبيانا لكل شئ والسنة من جملة الاشياء وجوز
التخصيص بها اى بالسنة لها اى للكتاب والسنة اما التخصيص
بالسنة المتواترة فحيث اذا كان السنة متواترة او مشهورة وعلم
اتصال المخصص العام الكتاب او جهل التاريخ لانه حينئذ يجعل على المقارنة
اما اذا كانت خبرا واحدا فلا يعتبر لانه لا يعارض عام الكتاب
واما اذا كانت متواترة ومشهورة وعلم تقدمها بنسخها
العام فاذا علم تراخيه بان علم في مدة رمانا ولاه واما التخصيص
بالسنة فلان التخصيص بالكتاب والعام ان السنة كما
يأتي ان شاء الله تعالى بيانا ول الخبر بت والفعل والتقرير وكما يجوز
التخصيص بالخبر يجوز بالفعل والتقرير ايضا اما الاول
فكالوصال في الصوم بعد نهي الناس عنه واما الثاني كعدم اكله
فعلا تركه من اكله مخالفا للصوم وهذا من افتراض الصفوة
واما الاستثناء لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في المتصل
والمنقطع بلا تراخ واذا كان صيغة الاستثناء مجازات في المنقطع
ولذا قسم فقيل متصل ان منع ذلك الاستثناء بعض
ما تناوله صدر الكلام لولا احتراز عن الاستثناء المستغرق

عن وجوده اى ذلك البعض والمجاز متعلق بمنع في حكمه اى حكم صدر الكلام
وانما قلنا من منع واردنا بالاخراج اخراج كما في عبارة القوم لانه ان اريد
الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج فاذا اريد الاخراج عن
تناول اللفظ اياه فنقرر ما من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق
بعد فلا تتريد بالاخراج المنع عن الدخول فالتصريح به اولى في قوله
والباقي في قوله الا واحدا منها متعلق بمنع وهو احتراز عن سائر
انواع قصر العام على بعض ما تناوله من الشرط والصفة والغاية
وغيرها فانه قيل استثنا الكيل والوزن والعدد من البواقي مثلا
صحيح عند ابي حنيفة وابي يوسف ويطرح قيمة المستثنى من المستثنى منه ويتناول
المستثنى الطارح فلنا القياس ان لا يبقى كلمة الاستثناء فالا لم تقدر
جنس المبعض واذا كانت جنسا صورة لانها ثبتت في الذمة ثمنا
والعدد التي لا تتفاوت كما تقدر في ذراع وهواى الاستثناء كلام
بالباقي بعد الثنيا اى المستثنى يعني انه استخراج صورة وبيان معنى
اذ المستثنى لو بقي لا كذب وقد تعالى فليست فيه مخالفة السنة الا ترى
ان الله سبحانه وتعالى لو سكت عن ذكر المخرج لسبق الى الافهام
وانما ذكره دفعا للتوهم ولو بوجه حالي
استثنائي فلا يتصور في الاخبار عن الخارج السابق وفي العدد لتفاوت
تعالى فلكان لقوم ان يقولوا عنينا الاخطاء في البعض فاما في الكل فلا
ذلك خطأ محض منه بناء على تردد الرؤية ولذا وجبت الكفارة والثاني في رجحان
حمله على المنقطع قلنا الاسلم صحته في الفروع والاصل المتصل يقتضي
العدول عنه فان قيل المثالين المذكورين لا يثبت القاعدة الكلية قلنا هو شاهد
لامثاله قال الشافعي رحمه الله الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس كلمة
التوحيد فانها للاجماع قد انعقدت على انه الا الله بعد التوحيد ولو من
الدهر ولا يجعل ذلك الا بالاثبات بعد النفي اذ لا توحيد في نفي الالوهية

اذ الحكيم يثبت والاجماع اى على انه من النفي اثبات وبالعكس
قلنا في قوله عنه الاول افاد كلمة التوحيد الاثبات بعد النفي
بالعرف الشرعي لا الوضع اللغوي الذي كلامنا فيه وبه ندفع
ما يقال انه انعقد فيها اذ كان الموجود لم يلزم عدم الكمال
الرخيه ولا كان الحكم لو يلزم منه وجود ذات تعالى لامكان
ان يلزم عرفا وان لم يلزم لغة وقلنا في قوله عنه الثاني مراده
اى مراد اهل الاجماع بالاثبات في قولهم الاستثناء من النفي اثبات
عدم النفي وبالعكس مرادهم بالنفي في قولهم الاستثناء من الاثبات
اطلاقا للحاص على العام ولو سلم ان المراد بالاثبات والنفي حقيقتهما
فيعارض ذلك الاجماع بمثله اى باجماع آخر من اهل اللغة على ان كلام
بالباقي بعد الثنيا فالتوفيق بينهما انه كلام بالباقي بوضعه ونفي
واثبات باشارته بخصوصية المقام لعدم ذكرها قصدا بل لازما
عن كونه كالغاية المنبهة للوجود بالعدم وبالعكس في ذلك المقام
لا مطلقا وبه يندفع ان الاشارة فوق التصريح فكيف يصح كلام
ثم الاعتراف بها وشرط اى للاستثناء ان يكون الاستثناء وما اتصل
الصيغة قصدا لما ثبت منا ان تصرف لفظي فيجب ان يكون من
القصد وانما اشترط كونها اوجبه بالصيغة فقصد الخ جواز
ان يكون استثناء الا قرارا في التوكيل بالخصومة بغير حضرة الموكل
وعلى لا بد منه لان اقدار على الاقرار انما هو لقيامه مقام الموكل
لانه من الخصومة ولهذا لا يختص مجلسها فيثبت بالوكالة ضمنا
لا قصدا فلا يصح استثناؤه وجوز محمد رحمه الله اما تناولها
اياه بعموم المجاز وهو جواز مطلقا اذا لم يجد دشرعا كما مر بعضه عادة
لكن كلام الاستثناء تقييد اصحيح موصولا لا مفصولا واما الحمل بحقيقة

خصوصة لغة فان الاقرار مسألة لا بتناولها الخصومة فصح
بيانه تقريرا وصلا وفصلا وعلى هذا الطريق يكون الاستثناء على
حقيقته وكذا الاكثار وهي انه على الخلاف ايضا لكن على الطريق
الاولى لمحمد رحمه الله لان مجازها شامل لها لا على حقيقتها ولا
فصح استثناء احدهما على الثاني اذ لا على الحقيقة بوجه ولا
يتجه عند ابي يوسف رحمه الله لان الاكثار ليس بخصوصة
فيكون استثناء الكل من الكل وهو باطل كما سيأتي في الصحيح احترازا
عما قيل لا يصح انتظاما ان حقيقتها عنده ومجازها اما عنده
اجاز بعضهم والبيع وعدم المتبوع ويستثنى الاكثر من الباقي
خمسة عشر فانه لا اثنين حلافا لابي يوسف رحمه الله هو يقول
ان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل في المتقدم الا فلانا كان بيانا للباقي
وفي ظاهر الرواية فرق لان الاستثناء كما عرفت كلام ملحق اصل
بعد التمام فشرطه ان يبقى وراء المستثنى شئ يصير متكلما به
لا الكل عطف على الاكثر بلفظ عشرة كذا الا عشرة اي الا المستثنى منها
عشرا ما في كذا الا عشرة كان فان كلا منهما باطل اقتضاء مغايرة
الشئ لنفسه ولانه تناقض شرعي بعد الاستثناء لوجوب العمل بما يبقى وفي كلام الاول
كما كان واما اذا استثناه وجوبا جاز الاستثناء وخوعشرة كذا الا فلانا و
فلانا فلانا عشرة سواء هو جاز لما احتمال الكلام في نفر بقاء بعض الافراد الا ترى
عقب الكل المستثنى مما جرى عليه من الساوات عطف على ثلاثة الا ثلاثة
الا اثنين حيث يلزم ارجعة لوقوع الا اثنين في حيز الاثبات كونهم
مستثنين عن ثلاثة هي في حيز النفي كونها في محل الاستثناء عن ثلاثة
مثبتة والواحد حاصل من ثلاثة الا اثنين اذا استثنى من ثلاثة
هي في درجة الاثبات يبقى اثنان فيجتمعان مع الاثنين الاخرين

وهذا انما يخفف بطريق الاختصار في استثناء القليل لا الكثير

فيحصل اربعة واذا تعقب الاستثناء الجمل المتعاطفة ينصرف الاستثناء
الى الجملة الاخيرة لان الرجوع اليها محقق على التقديرين والاخير
محتمل وهذا حكم الاول لكنها امور متيقن وارتفاع بعضه بالاستثناء
منكور والجواز يصير الى الاخيرة فقط والمحقق اسبق اولى بالاعتبار
والشافعي صرف الاستثناء الى الكل لانه لم يتعقب الجمل المتعاطفة
ينصرف اليه بالاتفاق فكذا هذا قلنا لانم المساواة ملخصا لجواز ان يكون
للاستقلال دخل في منع الصرف مثال الآية القذف فان قوله تعالى الا
الذين تابوا منصرف عندنا الى الاخير والا لكان الفاسقون حتى لا تقبل
يقبح بالتوبة ولا يفيد التوبة فتبقى شهادتهم بل تقبل بالتوبة
وعنده منصرف الى الكل ولا تقبل شهادة ابدا حتى ان التائب لا تقبل
شهادته عنده والاستثناء منقطع ان لم يكن كذلك اي لم يدخل بعض
ما يتناوله الصدر في حكم ولا بد فيه بعلة التعليق بالصدر
من الحالة بين الطرفين باحد وجهين اما لكونه الا فيه نحو لكن اما بالنفي
والاثبات خلافا لجماعة من القوم اختاروا الاول زعما انه لو لم يكن منهم واما
بعدم الاجتماع خلافا لزفر لنا انه ينقض ما يفيد الا لكونه مخالفا له حقيقة
جاءني زيد الا الحمار لفرد موجود واما التعليق فيمنع العلية ويلزم من عدم حكم
ضرورة اعلم ان قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق
واذا قيد بالشرط مثلا ان دخلت لا يقع الطلاق بالاتفاق ايضا فعندنا
لم تعد العلية لانه داخل عليها لاعدمها قصدا لانها هي المذكورة ودونه
خرط القتاد من الحكم هو بين الشرط وجزاءه لا لجزاء وحده فان
معنى الشرطية ايقاع حكم على تقدير الشرط لا مطلقا واذا كان دخوله على
العلية يمنع ما من اتصالها بمحلها وبدون الاتصال بالمحل لا تنعقد
علة فانه تأثير التصرف الشرعي بثلاثة امور الاهلية والمحلية والولاية

التصرف

التصرف بالمحل اخر كما انه بانعدام الاهلية والمحلية لا ينعقد علة
كالبيع من المجنون وبيع طير كذا بانعدام الاتصال بالمحل فان قيل
لما لم يتصل بالمحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت
طالق قلنا لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط اخذا بالتقبيل
جعل كلاما صحيحا للصلاحية ان يصير سببا كشرط البيع حتى لو قال
بشرط الرجعة او توقف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله
واذا كان التعليق مانعا للعلية فزمان وجود العلة هو زمان
وجود الشرط لان المانع حينئذ فيجب ان يكون زمان وجود العلة
هو زمان وجود الشرط جاز ان التعليق اي تعليق ما يصح تعليقه من
التصرفات كالطلاق والعتاق ويخرج لك بالملك بان قال لاجنبية
ان تزوجتك فانت طالق او كلما تزوجت امرأة فهذا لو باع
قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر او قال ان كنت عبدا فانا
لان وجود الملك اثناء شرط الصحة هذه التصرفات عند وجود
العلة لا مطلقا فحين وجد الملك وهو الشرط وجد العلة بزوالها
وقال الشافعي التعليق يمنع الحكم بمعنى انه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا
في الحال اذ لا يؤثر التعليق في قولنا انت طالق يمنع عن الوجود
واما لا يؤثر في حكمه بمنعه عن الثبوت فظهر ان التعليق في منع
الحكم لا العلية بمنزلة شرط الخيار في البيع والاضافة الى الزمان
فانه اذا قال انت حر غدا يتعقد السبب ويتراخى الحكم الى الغد ونظيره
التعليق الحسي فان تعليق القذف بل لا يؤثر في منع تعلق الذي
هو سبب السقوط بل في الحكم وهو السقوط قلنا اللفظ انما يكون علة بتأثيره
مدلوله الذي هو الشرطية بشرط الطلاق فيها وقد منعه التعليق فلا يتصور
علته بحدة ووجود اللفظ واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم لان

لان البيع من قبيل الاثبات فلا يحتمل التعليق بالشرط لان يؤدي
الى القمار وهو حرام فكان القياس ان لا يجوز البيع كما لا يجوز بسائر
الشروط الا ان الشرع جوزه نظرا لمن لا خبرة له فكان ثابتا
لضرورة فيتقدر بقدرها وهي تندفع بجعله داخلا على الحكم
فقط اذ لو دخل على السبب كان داخلا على السبب والحكم جميعا
ودخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما ولهذا الطلاق والعتاق
ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط لانها من قبيل الاسقاطات والاصل
ان يدخل التعليق على شرط لئلا يختلف الحكم عن الولاية مانع عنه فيدخل عليه
واما الاضافة الى الزمان فانها لتأخير الحكم بالايجاب في وقت لا يمنع
الحكم فيتحقق الوجوب حقيقة من غير مانع اذا الزمان من لوازم الوقوع
واذا لم يكن هو مانعا للعلية فزمانها اي العلية زمان التعليق
فيجب اذا كان زمانها زمان التعليق لم يجز التعليق بالملك
لان وجود الملك عند وجود العلة شرط الصحة التصرف فلما وجد العلة
ولم يوجد الملك لم يصح التصرف ومبناه اي مبنى النزاع بيننا وبين
الشافعية ان المعلق بالشرط عندهم هو الايقاع اي ايقاع الطلاق
والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الايقاع فلا يتصور
قيام وجود الشرط المعلق به فلا ينعقد علة والمعلق عندنا الوقوع
اي وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الوقوع
فلا مانع من انعقاد اللفظ علة والحق لنا اما اولا فلان من
حلف لا يحنث لا يحنث بالتعليق قبل وجود الشرط اتفاقا فلو لم ينعقد علة
لوجب ان يحنث واما ثانيا فلاجماع اهل العربية وغيرهم على ان الجزاء وحده
لا يفيد حكم ما تكلم به بعد مجموع الشرط والجزاء ونحو صاحب التلويح
التحقيق في مجلة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط

قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء اذا كان خبرية فالشرط خبرية
واذا كان انشاء فانشائية وعند اهل النظار مجموع الشرط والجزاء
كلام واحد دال على ربط معنى بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة له
على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام
بمنزلة الجزاء والجزء قد يرد بابا هذا هو الذي يوافق ما نحن فيه
كلام اهل العربية كيف وهو يقصد بيان مفروضات القضايا
المستعملة في العلوم والوفق وقد صرح النحويون بان كلام المجازاة
تدل على سببية الاول لمسببية الثاني وقد اشارة الى ان المقصود هو
الارتباط بين الشرط والجزاء وذكر مشتملا من لا يظهر منه نحو
ان شاء الله وان شاء الملك وانت الحر ونحو ذلك ابطال الحكم الكلام
عند ابي يوسف فانه قال ان الصيغة واذا كانت صيغة الشرط
لكن معناه رفع حكمه وابداله على خلاف سائر التعليقات فان التعليق
بالشرط واذا كانت اعداما للحال ولكن عرضية الوجود ثابتة عند
الشرط والاطريق الوقوف على هذه المشية فيكون التعليق اعداما
لحكم الكلام وذكر مشية من لا يظهر مشيته تعليق حكم الكلام عند محمد
نظرا للصيغة الشرط ويرد الكل ايضا وثمرة الخلاف تظهر في
مواضع منها انه اذا قدم المشية فقال انت الله ان شاء الله انت طالق فعند
من قال بالابطال لا يقع الطلاق لانه ابطال فيبطل الكلام سواء قدم
او اخر خرج لفظا او غيره وعند من قال بالتعليق يقع لان التعليق فاذا
قدم الشرط ولم يذكر وجزاءه لم يتعلق وبقي الطلاق موقوفا فانه اذا
قال ان خلفت بطلاقي فعبدي كذا حر قالوا ان شاء الله فحنث
القائل بالابطال لا يكون يمينا فلا يجزء وعند القائل بالتعليق يكون يمينا
فيحنث وقول ينبغي ان يظهر ايضا فيما اذا ذكرت مع المهية ونحو ذلك

فان تعليقها بشرط متعارف وغير متعارف يصح ويبطل الشرط
فعند القائل بالتعليق ينبغي ان يصح هذه التصرفات وعند القائل
بالابطال ينبغي ان لا يصح واذا دخل الشرط على الشرط بان يذكر كل
واحد طرفين بما يقدم الشرط المؤخر ويكون الشرط المقدم مع الجزاء
جزاء كما سيأتي تاخر الجزاء عن الشرطين كما اذا قال ان دخلت
الدار ان كلمت فلانا فانت حر فشرط الحنث وجود الكلام اولا
حتى ان كلمه ثم دخل عنف وان دخل اولا ثم كلمه لم يعتق
وذلك لانه تعذر جعله شرطا لعدم حرف العطف وتعذر جعله الثاني
مع الجزاء جزاء للاول لعدم حرف الجزاء فتعين فصل احدهما عن الآخر
لان الشرط الاول اولى بلغو ولا يلغى كلام العاقل ما امكن وقد امكن
بالتقديم والتاخير فان الشرط الثاني اذا قدر مقدما كان الشرط
الاول مع جزائه جزاء للثاني مقدما عليه وفي مثله لا يحتاج الى الفاء
فصار كانه قال ان كلمت فلانا فانت حر ان دخلت الدار فانت حر فكان
الكلام شرط انعقاد اليمين والدخول شرط انحلالها فاذا وجد الكلام
اولا انعقد اليمين ثم بالدخول انحلت للحنث اما اذا تقدم
وجد الدخول اولا فقد وجد شرط الحنث قبل انعقاد اليمين فلا تعتبر
او تقدم الجزاء على الشرطين كما اذا قال انت حر ان دخلت الدار
ان كلمت فلانا تقديره ان كلمت فلانا فانت حر ان دخلت الدار
فالثاني شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على ما سبق وتقديم
الثاني اولى لانه غير متصل بالجزاء واذا تخللها اي الشرطين الجزاء
اي دخل الجزاء بين الشرطين كان الشرط الاول للانعقاد اي انعقاد
اليمين وكان الشرط الثاني شرطا للانحلال اي لانحلال اليمين فاذا قال
ان تزوجت امرأة فهي كذا ان كلمت فلانا فتزوج امرأة قبل

الكلام

الكلام واخر بعد ما طلقت امتزوجه قبل الكلام الا التي بعده لان شرط الثاني
لحق اليمين وهكذا كذلك لا يكون شرطا للانعقاد والا لا يكون يمينا
ما فرضنا يمينا لان الكلام التام المستقل المنعقد بالتعليق
فتبقى ان يكون شرطا للانحلال والا يكون لغوا فصار الكلام شرطا
للحنث دون الانعقاد فصار غاية لليمين فاذا كلم فلانا انحلت فاما
تتزوجها بعد الكلام تزوجها بعد انحلال اليمين فلا تطلق والتي
تزوجها قبل الكلام تزوجها واليمين باقية فتطلق واذا تعلق
الشرط الجزاء المتعاطف ان جاء بعدها نحو هذا حر وهذه طالق
وعبده حر ان كلمت فلانا ينصرف الشرط اليها جميعا لان حق
التقدم كما هو لهذه المنصوص فاذا تاخر جزاء حكما كان بمنزلة
الاولى ناقصة من حيث تعلقها بالشرط والثانية معطوفة عليها
فتكون في حكمها في النقصان وكذا الثالثة فظهر الفرق بينه وبين ما سبق
فان حق التاخير اذا تقدم اي الشرط الجزاء المتعاطفة تتعلق
اي تلك الجملة به بالشرط اي المشاركة المذكورة واذا توسطت المتعاطفة
بينها اي بين الشرط نحو ان دخلت الدار فامرأته طالق وعبده حر
وعليه الحج ان كلمت فلانا والثانية له تنفي الجملة الاولى
في التعلق بالشرط الاول لان الاصل تقديم الشرط على الجزاء كما سبق
فكان تعلق الجزاء المتوسطة بالشرط اولى من تعلق الجزاء الثالث
لان فيه ضرورة وهي صيانة الشرط الاخير عن الالغاء اذا قدم
اي والى الجملة الواقعة جزاء عليه اي على الشرط يعني اذا قال لامرأته
طالق ان كلمت وعبده حر وعليه الحج ان دخلت الدار فانه كلم طلقت
لا غير والعتق والحج يجب بدخول الدار ولا يدخل هنا الجزاء المتوسطة
الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق معه بالشرط المتقدم لانا اذا جعلناه

مضمرا الى الشرط الاول يحتاج الى التقديم والتاخير واضمار الفعل
فيجعل كانه قيل طالق ان كلم فلانا وعبده حر ان كلم
فلانا وجعل متعلقا بالشرط الاخير بقي نظم الكلام كما كان مستغنيا عن
الاضمار فيكون اولى بخلاف الاولى فانه هناك امكن ضمير الاول
المتقدم من غير اعادة راجع الى المبتدا وتغيير نظم الكلام والرابع
بيان ضرورة اي بيان يقع للضرورة فيكون من قبيل اضمار فعل
السبب وهو نوع توضيح كما لو وضع اي التوضيح منه ما هو
في حكم المنطوق للزومه منه عرفا كقوله تعالى ووَرِثَهُ أَبَوَاهُ
فلام الفعل فاعل بيان نصيب احدهما ركيب بيان النصيب
الآخر بالضرورة وهذه التسمية لدى الحاجة الى البيان بما يدل عليه
وهكذا السكوت بيانا حال المتكلم اي الذي من شانه التكلم في الحادثة
لانه المتكلم بالفعل فان السكوت بيانا فيه كسكوت الشارع عن تغيير
ما يعاينه من قول او فعل وليس بسنة عزيمة فانه يدل على جواز ذلك
القول والفعل مثل ما شاهده عليه السلام من معاملات كان الناس
يعاملونها فما كان منها كان ينهى عنه مباشرتها فاقره
هو عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز من النبي
عليه السلام ان يقر الناس على محظور وسكوت الصحابة عن تقويم
منفعة البدن في ولد المغرور وهو بيطل امهة معتمدا على ملك يمين
او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق وسكوت الصحابة
عن تقويم منفعة البدن في حد الخمر وكانت حدا من حدود
تزوج جارية على ظن انها حرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرضي ذلك الا
عمر رضي فقضى بها لمولاها وقضى الاب ان يفدي الاولاد وكانوا احرارا
بخلاف ما تقدم من الصحابة فسكتوا عن ضمان هنا فعلم ان منفعة الولد

معتمدا

محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف فانها تجرد بدون العقد وشرائه
بدلا لحاجة الناس والموضع موضع الحاجة لان الانسان قد يحتاج الى حمل
الحادثة وهو جاهل بها هو واجب كذا قال شمس الائمة وسكوت البكر
البالغة فانه جعل بيانا للاجازة لاجل حاء الموجبة للحياء
وهي الرغبة في الرجال وسكوت الناكل فانه جعل بيانا للثبوت
لحقه عليه واقبل بطل في الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه
وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالنكل
لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما يلزمه الا اذا كان محقا في الامتناع
وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا ان يكون
المدعي محقا في دعواه وسكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد علمه
بالبيع فانه تجعل بيانا للتسليم طالما في الشفع وهي العادة يقتضي
بان من لا يرضى بمثل هذا التصرف ينظر المرة على المتصرف وينازع
معه فلما ترك المخاصمة مع القدرة عليها دل على القبول والتسليم
وسكوت المولى حين رأى تجارة عبده فانه ايضا جعل بيانا للاذن حالا
في المولى وهي العادة ايضا تقتضي بان من لا يرضى بتصرف
عبده حين يرى يظن الناس وبرية عليه فلما ترك التوثق علم انه
راض بما صنع وتقرير هذا البحث على هذا الوجه احسن من تقرير القوم
كما يخفى على ارباب الفهم وهنا ثابت ضرورة اختصار الكلام نحو
له علي مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز بر جعل
العطف بيانا للمائة عندنا وعند الشافعي المائة مجملة عليها بيانها
كما في مائة وثوب ومائة وشاة لان العطف لم يوضع للبيان
بل للمغايرة فلنا هو مقتضى القياس لكنا استحسناه بالنص والاجماع
فان المائة تقرير بالمعطوف وهو متميز عنه معارف في نحو مائة عشرين درهما

لال

للايجاب حتى بستة بعين ذكره في العربية وبعد تكرار وكذا مائة
ودرهم وعطف كل غير عدد اذا كان مقدارا لا ثبت في الذمة
في مائة المقدارات كالكيل والموزون بخلاف له على مائة
وثوب فضلا عن غو وعبد فانه لا ثبت في الذمة فيها
ولا ان المعطوفين كشيء واحد كمضافين ولذا يجوز الفصل
بينهما الا بالظرف فكما يغتفر المضاف اليه مضافا يغتفر
المعطوف عليه اذا صلح كما في المقدار وبيان تبديل وهو النسخ
ولابد من الكلام في تعريفه وجوازه ومحله وحكمه وشرطه
والناسخ والمنسوخ ففيه مباحث الاول في تعريفه وهو
لغة التبديل واصطلاحا انه يدل على خلاف حكم شرعي دليل شرعي
يشمل الكتاب والسنة فعلا وتقريرا فخرج دلالة الدليل الشرعي
على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية وخرج ما يكون بزوال
الاسباب والاذهاب عن القلوب بدلالة دليل وكذا ناسخ التلاوة
فقط لان المقصود تعريف نسخ القرآن بالاحكام اللهم الا
ان يدرج الاحكام اللفظية كحرمة التلاوة في الصلوة وحرمة مس
الجنب ومسه وخرج دلالة عدم الاهلية كالجنون والصبي على عدم
تكليفهما وخرج به التخصيص والاستثناء وخرج بالتراخي
وهذا التعريف اولى من تعريف ابن الحاجب بالرفع لان
الرفع يطلق ويراد به البيان لان صدق كل منهما باعتبار دون آخر فانه بيان
تخصيص وعلم الله تعالى متعلق بامر الحكم ورفعه وتبديل في علمنا
باطلاق الظاهر في البقاء المبحث الثاني في جوازه وهو جائز عقلا
اما اذا اريد به مصالح العباد فلان الملك تعالى غني عن العالمين
فظاهر لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسئل عما يفعل

واما اذا

مخالف النص لقوله تعالى ما ننسخ والثاني انكار نفاة الشرائع
الثالثة بشريعة محمد عليه السلام وهو ايضا باطل لان ادلة
الشريعة المتقدمة موقفة الى ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت
في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشرع محمد عليه السلام
وأوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول هو فقد لا يبقى الثاني
ناسخا فلنا لانا نرى ان البقاء والاجماع يقتضيان توفير احكامهما
لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا او مؤيدا للبعض
دون البعض فان ابن بلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأبيد
فنسخ بل يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية
للوالدين كان مطلقا فرفع وفي عبارة اخرى من اللطف ما لا يخفى
المبحث الثاني في محل النسخ ومحله حكم اخبر عن الاخبار عن الاحوال
الامور الماضية والواقعة في الحال والاستقبال فما يؤدي نسخ الاخبار
او جواز الخلاف في الاخبار وعلى هذا الشرع او حرمة مثل هذا حلال وذاك
حرام شرعي خرج به الاحكام العقلية وحسنة فانها لا تقبل النسخ
شرعية خرج به الاحكام الاصلية المتعلقة بالعقايد لم يجز نسخ اي
ذلك الحكم توقيت اي تعيين مدة الوقت والا تأبيد اي دوام الحكم ما دامت
دار التكليف ولهذا كان التقييد بقولنا الى يوم القيامة تأبيدا لا توقيتا
قيد احكم صفة توقيت وتأبيد نصا على الصوم واجب مستمر ابدا
فان نسخ لا يجوز نفاة واختلف في غيره وهو اصل الاول
ان لا يكون التوقيت والتأبيد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به عموما
ابدا او لا وكذا في ان الفعل يعلل بمادة والوجوب لبقاء المادة فيكون
القيد متوجها الى الفعل باعتبار مادة ضرورة فالجمع بينها وبين الشافعية
على جواز نسخ خلافا للبعض الخصاص وعلم الهدى والقاضي ابو زيد

والشيخين

والشيخين ومن تبعهما الثاني ان يكون التوقيت والتأبيد قيدين
لحكم ظاهر لانتفاء الصوم عجز ابدا فان الفعل اصل في العبادات
في التنوع اعمال الثاني فيكون ابدا قيدا ليجب يكون ظرفا للصوم
فانه نسخ يجوز عند الجمهور ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال الا
بعد الا عند الجمهور ان ادلة الفعل المكلف به لا بيانا في عدم ابدية
التكليف بجواز اختلاف زمانهما كما ان تقييده بزمان يجامع عدم
تقيد التكليف به بخصوصه غدا فان قبلا ونسخ اليوم والتمام آخرين
او ورود النسخ على الصوم الدائم فانه وقت بعيد غير دائم ويزيفه
بدل الوقت لانه بيان فيه او على وجوب به يستلزمه لانه اذا وجب
جاز تركه فلا يدوم فيبين دوام الصوم ونسخ وجوبه مناقض للثاني
نقيض كل لازم للمزوم فيكون مبطلا للمتصوصية التابيد كما في تبديل وجه
بعينه المبحث الثاني الرابع في شرط النسخ وشرط المحكم من الاعتقاد
لا الفعل اعلم ان شرط عندنا هو المحكم من عقل قبح فاندكاك في عند
المعتزلة والمتصرف في من الشافعية والخصاص وابي زيد منا المحكم
من الفعل ايضا وهو ان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع
الفعل من وقته المقدر له شرعا ولا يكفي ما يسع جزءا من فعل من النسخ
قبل دخول وقته او بعده وقبل مضي ذلك القدر محل النزاع وبناؤه
على ان الاصل عندنا عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدته للكفاية
مقصودا نارة كما في نسخ التشهد وكونه اقوى المقصودين اخرى لتوقف
كون الفعل قربة عليه بدون الكل وقيم احتمال السقوط دونه في عزم
على ابدية لانه المقصود بكل تكليف نصا والنسخ لبيان انتهاء مدته
فلو نسخ قبلا بداء لنا جاز المعراج حيث نسخ الزنا على المحصنين
قبل الرجم من الفعل الامر محمد نبينا عليه السلام قبل عليه السلام وعلى الاصل

قبله

وعضيه عقد جميع المكلفين ليس بشرط وهو لا ينكر وبالمعراج بخبر
الاسراء الى السماء وقصص ثبوته بالكتاب بل بنفي الصعود الى السماء والحديث
مشهور يضطر بالعقل لا يمكنه انكاره كالمتواتر فيكون حجة عليهم
البحث تمام في النسخ ومجرى النسخ بين الكتاب والسنة يجوز
نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة والسنة
بالكتاب فيكون اربعة الاول كنسخ الوصية للوالدين بآية المواريث
والثاني نحو قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا
فزوروها والاخلاف في صحة هذين القسمين وخالف الشافعي
في الثاني اي نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب والدليل
على الاول بوجوه الاول انه مقطوع للطاعن فاية يقول خالفه فانه خبر
انه كلام ربه والثاني انه تعالى قال ما ننسخ من آية او ننسها نأت
بخير منها او مثلها والسنة دونه فليست من لدنه تعالى والثالث انه عليه السلام
قال يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه
على كتاب الله تعالى الحديث وهو دليل على رده عند المخالفة والرابع انه
تعالى قال فبأي حديث بعده يؤمنون فلو كان السنة ناسخة لبينه والجواب
عن الاول ان مقتضى الطاعن لا عبرة به كيف وانه في نسخ الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة وارد فان المصير في تيقن ان الكل من عند الله
والمكذب يقطع في الكل عن جهله وعن الثاني ان المراد والله اعلم بالخبرية
الحكم او مثليته في عدم المكلف حكمه او قوله بالكسرة الاخلاص فعدل
ثلث القرآن والاشتراك ان السنة ايضا من لدنه تعالى لانه لا ينطق
الا بالوحي سيما اذا اوحيت به على لفظه وعن الثالث ان ذلك الحديث
غير صحيح لانه مخالف لنص الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا وكيف
فالمراد به حديث لا يقطع بصحته بدليل ساير الحديث حيث لو قبل

فاذا سمعتم

فاذا سمعتم مني فالمراد فاعرضوا ذلك الحديث الذي لا يعلم صحته على
كتاب الله تعالى فان خالفه فرد وانما ان لم يعلم تاريخه حمل
على المقارنة فيرد لعدم قوته على المعارضة وان علم فان تقدم على
الكتاب فقد نسخ به فوجب رده وان تأخر عند وجب اضارته لانه
لا يصح ان ينسخ به الكتاب وعن الرابع ان المراد بالتبديل في قوله تعالى
لم ينزل مكانه ما انزل ولو اريد التبديل في نحو قالسنة ايضا من عنده
تعالى ولقد سبق الكلام فلا يكون التبديل بها تبديلا من تلقاء نفسه عليه السلام
وعلى الثاني بوجهين الاول انه مقطوع للطاعن كما سبق والثاني في
انه تعالى قال وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم
فلا يكون ما جاء في السنة مما لم يسبق في الكتاب عن الاول عن اول الاول
وعن الثاني ان المراد بالتبيين التبليغ فلو كان للنسخ بيانا لكان
ولكم فيه دليل على ان النبي عليه السلام مبين في الجملة ولا ينافي كونه ناسخا
ايضا والاجماع لا ينسخ كتابا ولا ينسخ بمثله لان الاجماع بعد
عهد رسول الله عليه السلام كفاية في عهده ولا نسخ بعده ولهذا قلنا
بنصب امام لئلا يخلو العصر عن مجتهد فلو جاز نسخ السنة بالاجماع
وكذا القياس يعني انه لا ينسخ ولا ينسخ لانه لو كان مظهرا كما
الناسخ والمنسوخ في الحقيقة نقصد لا نفسد على انه لا نسخ
بعده عليه السلام كما سبق والعبرة في عهده بالنص وقد وجد القياس
والنسخ انما يكون بما يفيده الناسخ بجواز ان يكون اخر من المنسوخ بالاتفاق
وقد يكون مثله منه في الاصح خلافا لبعض الحكميين والحاصل فيه فانهم
قالوا يجب ان يكون مثله او احق لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها
قلنا الاحق قد يكون خيرا لان في فضل الله الثواب ولنا عقلا انه
يجوز ان يكون الاصلح في النظر من الاحق الا ترى انه يجوز ان يكون في عكسه

وانسخ اذ كان من عليه الصيام كان في ابتداء الاسلام مخيرا بين الصوم
والفدية ثم صار الصوم حتما وكذا الحرم كان حلالا في الابتداء ثم
نسخ ولا شك ان الحرمة اسقط من الاباحة لا ينسخ المتواتر
كتابا كان او سنة بالآحاد لانه مظنون لا يقابل القاطع واما المتواتر
اهل قبا الاقلة في صدور نحو خبر الواحد مع ثبوت التوجه الى
بيت المقدس بالدليل القاطع وعدم انكار رسول الله عليه السلام ذلك
فقيل لا فادة القطع بالقرائن فاذا نداء مناديه عليه السلام بحضرة
في مثلها قرينة صارفة عادة فالناسخ والمنسوخ كلاهما قطعيان
وقيل الثابت بالمتواتر اصل الحكم والنسخ فيه وانما النسخ في بقائه
في حال صيرورة وهو ظني لثبوته بالاستصحاب لان احتمال النسخ قائم
في كل حال فالناسخ والمنسوخ كلاهما ظنيان وينسخ المتواتر بالمشهور
لان الناسخ من حيث بيانيته يجوز بالآحاد كبيان المجمل ومن حيث
تبديله يشترط التواتر فيجوز بالمتوسط بينهما عملا بالشبهين
ويجوز نسخ الثابت بالدلالة اي دلالة النص مع نسخ الاصل
اتفاقا واختلف في نسخ احدهما بدون الآخر فقيل يجوز مطلقا
لان الدليلان متغايران فجاز رفع كل بالآخر قلنا لا يفيد التغاير
اذا ثبت الاستلزام وقيل لا يجوز مطلقا اما من طرف الاصل فلان
حكم الاصل ملزومه كتحريم التأفيف والضرب فرفع الملزوم يستلزم
رفع اللازم واما من طرف الحكم فلانه تابع فلا يبقى بدونه قلنا ممنوعة
في الدلالة والفهم لا في ذات الحكم وارتفاع ذاته لا دلالة اللفظ فلا يلزم التقرير
فالمختار جواز نسخ الاصل بدون الدلالة بالدلالة لا الفكر وهو نسخ الدلالة
بالدلالة دون الاصل لانه ظهر ان حكم الاصل ملزومه كتحريم التأفيف
والضرب ورفع الملزوم يستلزم رفع اللازم بلا عكس كما ان انتفاء حكم اصل

القياس لا يبقى حكم فرعه لانه نسخ بوجوب الفاء علة حكمه وعليها
يترتب الحكم وبانتفائها ينتفي الفرع بعرف الناسخ بالتاريخ بان
يعلم ان نص الناسخ متأخر عن نص قابل للمنسوخ حقيقة
وتصير الرسول بناسخيته متأخرا كهذا ناسخ او لا لا تحرموا ما
كنت تستحلون او تنصيص الصحابة خلافا لمن لا يرى التسليم بالآحاد
واذا لم يعرف التاريخ فان تفاوتوا في حكم هل يتوقف للتخيير كالظنية لان
فيه رفع حكم بها واحدها حقا قطعا المبحث السادس في المنسوخ
والمنسوخ منه اي من الكتاب اربعة لانها اما تلاوة وحكم مستفاد
منها معا كالمتحف الثابتة فانها كانت نازلة تقرأ وتتلى بها
قال الله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن الموجود في المصحف الاول
منها تلاوة ولا حكم واحدها اي التلاوة فقط والحكم فقط وقد
منعهما البعض لا بالنص وسيلة الحكم فلا اعتبار لها احتجوا
كجواز الوضوء بعد سقوط الصلوة وان حكمها لا يثبت الابد
فلا يبقى دينا كالملك الثابت بالبيع بعد انفساخه قلنا التنزل
والتعبد هنا في الابتداء لا البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء وهما في الصور
في الابتداء والبقاء ولنا الاجوازه من حيث ان اللفظ احكاما كالاعجاز
كالاعجاز وجواز الصلوة والثواب بقراءته وحرمتها على غير المتلاوة
بينها وبين حكم المستفاد منه فيجوز افتراقهما نسخ كتلاوة الجنابة
وثانيا وقوعه فالتلاوة فقط كما روي عمر رضي الله عنه انا كنا فيما انزل
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموها كلا من الله ويراد بها عرفا
الحصن والمحصنة لان الشيخوخة تستلزم الدخول بالنكاح عادة والحكم
فقط كنسخ ايذاء الزواني بالتأبيد واما سكناهن في البيوت والاعتداد
بالحول ووصية الوالدين وخوف الذل او وصف حكم لا ينتهي وهو

ترك الواجب في زيادة الشرط وجزء اعلم ان العلماء اتفقوا
على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة
وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوة لا تكون نسخا لحكم المزيد
عليه لانها زيادة حكم شرعي بلا تعقيب للاول وكذا ان لم تكن الزيادة
متأخرة بقدر عدد القلة كزيادة رد الشهادة في حد القذف
مقارنا للجلد واختلفوا في غير هذين القسمين وهو زيادة الشرط
وزيادة الجزء اما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل والجزء
الاصلي يخرج عن العهدة حكم شرعي مدلول للامر كما سبق في مبحث
الامر واما زيادة الجزء فانما تكون بثلاثة اوجه الاول بالتخيير في اثنين
بعد ما كان الواجب واحدا في الزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك
الواجب الواحد والثاني في التخيير في ثلاثة بعد ما كان الواجب
احد اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك الواجب من هذين القسمين
الاثنين والثالث ايجاب شيء زائد فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل
بعض الخروج عن العهدة وهو حكم شرعي كما عرف فاندفع ما ذكر في النوع
الثاني احتمال الامر الخروج عن العهدة وفي وجود القضاء دليل
ليس حكما شرعيا لكونه فالامتثال بفعل الاصل لا يرتفع وما ارتفع وهو
عدم توقف على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستدام بالعدم الاصلي
فالشافعي في زيادة الشرط والجزء ليست بنسخ بناء على ما ذهب
لان الزيادة على الاصل ضم وتقرير للاصل والنسخ رفع وتبديل
له فكيف يتخيل فيه في حقوق الله تعالى كزيادة عبادة مستقلة
في حقوق العباد كدين ادى الفا وخمسمائة فشهد شاهد بالف
وآخر بها وبخمسمائة قلنا لا نسلم ان الزيادة على الاصل تقرير له
فانها بقيد رفع الاجزاء ورفع حرمة الترك ورفع الاجزاء في بعض الصور

ورفع

ورفع حرمة الترك في بعض آخر لا يكون تقريرا للاصل بل بتبديله بالكل
فاذا كانت الزيادة نسخا عندنا فالزيادة بخبر الواحد والقياس
المفيد بالظن على ما تواتر المفيد للعلم والمشهور المفيد للطمأنينة
الظن حلالا والشافعي فانها اذا كانت عنده بيانا كما حصنا جازت
بها كما ذهب اليه في تخصيص العام فلا يزاد التغريب على الجلد
لانه نسخ بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات كما ذهب اليه الشافعي
فلا يترتب بقوله عليه السلام ايدا وابما بدء الله به وبقوله عليه السلام
لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل
وجهه ثم يغسل يديه الخ ومسح برأسه ثم يغسل رجليه كما ذهب اليه
ايضا ولا لانه اراد بالاول غسل اعضاء الوضوء كما ذهب اليه الكاروي
انه عليه السلام كان يطلق وضوء او بقوله عليه السلام هذا وضوء
لا يقبل الله الصلوة الا به على الآية الوضوء متفق بالاجماع وفي
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الآية
فان كلا من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى معلوم والوسالة
والاصابة والنص باطلا فتقتضي الطواف على الوجه كان وزيادة الامور
المذكورة عليها رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد ونقض بالنسبة الذي
في التيمم مع ان قصد الصعيد اصابة الصلوة وهذا اخص منه
فالعام لا دلالة على الخاص فكيف بنفاذ ذلك فاقوى الجواب ان الاصل
في الشروط انما هو ان يلتزم فيها جزء الشرطية فيكتفي بمجرد
وجودها بالاشتراط النية فيها والقصد في ايجادها وقد يلاحظ فيها

لطمأنينة

اثنان

مع الفعل

جزء

جزء كونها مأمورا بها اذا دلت عليها قرينة فيشترط فيها النية
والوضوء من قبيل الاول فانه لما كان شرطا للصلوة دلت القرينة
على تمام طهارته لو شرط فيه النية والتيمم من الثاني فانه لما كان
شرطا ابيح لكي لا يفوت الصلوة بفوت شرطه فوجد بقاء ولو كنت مرخصا
لوجود تعالى في التيمم اصعيدا طيبا علم انه ليس من الشروط التي لا يعتبر
فيها القصد فترجح جانب كونه مأمورا به بالضرورة فاشترط
فيه النية بهذه القرينة ضرورة وهذا معنى قول البدائعي وهو
ينبيء عن القصد فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق والبراءة
الطهارة عن الحدث على وجه يكون وضوءا كما قال الشافعي في بقوله
عليه السلام الطواف بالبيت صلوة الا الله اباح فيه الكلام على انه
الطواف وهو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الطواف
خاص وضع لمعنى معلوم وهو الدوران وهو باطلاقه يقتضي
جوازه من الجنب والطاهر فاشتراط الطهارة بما ذكر رفع لحكم
الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز به واعترض بان النفي
مجمل لان نفي الطواف غير مراد اجماعا فانه قد يوجد بشروطه وشرطه
فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدأ من غيره لا يعتد بجزء منه
للطواف وكذا يلزم اعادة ما بعد الحدث والعريان من الطواف مكشوفا واذا ثبت انه مجمل
جاز ان يلحق خبر الطهارة بيانا له وطواب انا لا نسلم انه مجمل واقعا
بثبوت العهد وتعيين المبتداء فيما اخبار مشهورة يجوز بها الزيادة
على الكتاب ووجوب الاعادة عليه لتعين الجواز لما كان النقصان الفاحش في
فيه كوجوب اعادة الصلوة المؤداة بالكراهة ولهذا يجبر بالدم يتم
بلا اعادة الجبر نقصان الصلوة بالتحية ولم يسلم في حق العدد
وابتداء الفعل لا مطلقا اما الاول فلان باب التنفل لما بالغ قولا

مجمل

وهذا سر قول ابي حنيفة رحمه الله لو عمل في الوضوء وانجاسا
الركن الثاني فيما يختص بالسنة ما وقع من ابحاث المشتركة
بين الكتاب والسنة شرع في ابحاث المختصة بالسنة وهي
اي السنة ما صدر من النبي عليه السلام من قول يختص اسم القول
المنسوب الى النبي عليه السلام بالحديث فاذا اطلق لا يفهم
منه الا السنة القولية او فعل عطف على قوله وهو ظاهر
او تقرير وهو ان يرى فعلا او قولا صدر من امته فلم ينكره
عليه وسكت بطريق الوحي احتيج الربيانة اقال فقيل الوحي خفية
عليه السلام نوعان الاول ظاهر وهو على ثلثة اوجه الاول اشار اليه
بقوله سمع النبي عليه السلام من ملك يتيقن اي يعلم الملك
يقينا مركبا من جنبات ثلثة وهو ما ان علم السامع بلسان الراوي
الامين عليه السلام كالقرآن والثاني ما اشار اليه بقوله او وضح له
اي للرسول باشارة اي باشارة الملك بلا كلام هذه كما قال عليه السلام
ان روح القدس نفث في روعي فيتلقاه نفسا لن تموت حتى تستكمل
رزقها والثالث بقوله او لاح له اي لقلبه يقينا بالهام الله تعالى
فهو المراد بقوله تعالى اذا كلمه الله الا وحيا اي الهاما باب اراه
الله تعالى بنوره كما قال الله لتحكم بين الناس بما اراك الله والكل
من الاقسام الثلثة منتهى من النبي عليه السلام حجة على الكل من امته
يجب عليهم اتباعه خلافا لابي هاشم الاولياء فانه لا يكون حجة على غيره
والنوع الثاني باطن وهو ما نال بالاجتهاد والتأمل في حكم النص
ومعناه بعضهم مطلقا كالاشاعرة واكثر المعتزلة والائمة الاربعة رضي الله عنهم
سواء بعد الانتظار او بغيره الا ان يظهر الوحي
عن الوحي بالنص والمفروض من الوحي ما اتى الله بلسان الملك او غيره
فان الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمله

والبحث

والبحث بالنظر الى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع والا لجاز له
الاجتهاد حال وجود النص لانه لا يجوز مخالفته من لوازمه لعدم القطع بعلة
الواقع والا لزم بطلان الاجماع وقد مر عن الاوائل ان ما هو من النصوص ما يقطع
بالقرآن عن الهوى هو الوحي الاوحي يوحى الله تعالى اليه سنة
شموله لغيره لكنه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد
ايضا وحيا لا ينطق عن الهوى وفي غيبته لان حكمه بالاجتهاد
حال لا يكون وحيا بل ثابتا بما جاز به الوحي فالقصور على الوقوع المنع
وعن الثاني ان اجتهاده لاحتمال القرار على خطأ فتقريره على عدمه
قاطع الاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وعن الثالث
ان المخالفة انما يجوز لو جاز القرار على الخطأ فاما اذا لم يجز لم يجز
وجوزه آخرون مطلقا كالمالكية والشافعي وعامة اهل الحديث وهو
مذهب كثير من اصحابنا واستدلوا بوجوه الاول ان الاجتهاد
واجب عليه السلام لوجوده عليه السلام في غيره فاغير اولى والثاني وقوعه
من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام حيث روي
ان غنم قوم افسدت زرع جماعة فحكما عند داود عليه السلام بحكم بالغنم
لصاحب الحرث فقال سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق
بالفريقين فقال ارأيت لو دفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالا
بألبانها وأولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاة يقومون
عليه حتى تعود كهيئته يوم افسدت فيرتد داود فقال داود عليه السلام
القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك فاذا وقع من غيره عليه السلام
يقع منه ايضا اذ لا قائل بالفصل الثالث انه تعالى يعلم النصوص
كلها من هو عالم بها يلزم الكل وصورة الفرع الذي يوجد فيه العلة
وذاك الاجتهاد الرابع انه شاور اصحابه في كثير من الامور

علم اجتهاده فلا يجوز مخالفة امته اي مخالفة اجتهاده
مخالفا في اجتهاد غيره فانه جائز كونه خطأ وجاز مخالفة غيره
فصل فيما يتعلق بالقول الصادر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
اخبارا كان او انشاء وفيه ابحاث البحث الاول في كيفية انقسامه
اي القول بالنبي عليه السلام وهو اما ان يقسم الى وجوه ثلثة لانه اما
كامل او ان كانت الرواية لذلك القول فكل فرد من افراد المتواترة
وهي الدرجة الاول والثاني والثالث فهما لا يجوز العقل مواطئتهم
اي تواطؤهم على الكذب عادة وفي جوزه نظرا الى الامكان الذاتي
وعدم تجويزه ذلك ليس لشيء لعلم كل واحد والعدد احصاء
عدد المتواترين والعلم بانتهاء العدد الى حد لا يجوز تواطؤهم
العلم الضروري وان كان البعض مقلدا او ظانا او مخمنا فاوهن
اخصارهم وكثرتهم كاخبار الكفرة عن موت ملكهم واجتماعهم
كاخبار الحجاج عن واقعة صدقة تهم وسيتم هذا القسم الكامل الاتصال
المتواتر لتتابع رواته واحدا بعد واحد وهو اما التواتر في
اليقين فيكفر جاحده في الشرعيات كنقل القرآن والصلوات الخمس
واعداد الركعات والسجدات ومقادير الزكوة وغير ذلك وقالت
الستينية والبراهمة لا يفيد الا الظن وهو ان كان بما يقتضيه
صريح العقل فانه كفر لا يعرف خلقته مما هو وبدئه ودنياه
واخراه وبأنه لا تسوية بين المنكر للعيان بالضرورة لانه لا يتفرق
الى تشكيك القدح مبني بالوجدان ولانه يحصل لمن لا يتأتى منه النظر
والاستدلال كالصبيان خلافا للكعبي وابي الحسين البصري واما
الخبر بمن اسر اولا انه يحتاج الى تسعة القدح مبين بخواز خبر جماعة
كذا عن الحسين لكل ما هو كذلك فممنوع وثانيا انه لو كان ضروريا

لعلم ضرورية لان العلم بالعلم كيفية لازمة بيّنة والجواب عن الاول انا
لانم الاحتياج بل الحصول بالوجدان عند ومكان التركيب يمنع
الاحتياج كما في ضبطنا فيما سلفها معها وعن الثاني انا لانم ان العلم
بكيفية لازم بيّن اذ لا يلزم من الشعور بالشيء بوصفه ولو سلم
فلا نم ان الازم الضروري لا يحتاج الى توسيط الملزوم وانما
فيما اذا في ذلك الانتقال شبهة صورية كانت الرواة كذلك فهما
لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب في القرن الثاني وهو نهاية
الثاني بعين والقرن الثالث وهو نهاية تبع الثاني بقين لا في القرن الاول
بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال صورة و
الا لم يكن معنى لتلقي العلماء اياه في القرن الثاني والثالث بالقبول
ويسمى هذا القسم اكمل معنى فقط المشهور وهو اعلى المشهور
بقيد طمأنينة النفس وهي زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس
على ما ادركته فان كان المدرك يقينا فاطمئنانها زيادة اليقين
وكما كما يحصل لمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها وانيه
الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم السلام ولكن ليطمئن قلبي
ولذا كان ظنيا فاطمئنانها زيادة جانب الظن بحيث لا يدخل
في حد اليقين وهو المراد هنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب
الناشئ عند ملاحظة كون آحاد الاصل بسبب الشهرة الحادثة فلا يكفي
جاحده بل يضلل واما فيه شبهة صورية ومعنى ان لم تكن الرواة
كذلك اي فيما لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب في القرن بل الاخيرين
ويسمى هذا القطع اصطلاحا خبر الواحد وان رواه اكثر من واحد
ما لم يتواتر او يشتهر وهو اي خبر الواحد يوجب العمل وغلبة الرأي
بشرائط معتبرة في الناقل والمنقول وسيأتي بيانها بالكتاب وهو

قوله تعالى

قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
اي ليذهب وا وقومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ولو وجبا
الاول اي قال امر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة
الى العلم والعمل لان التخصيص المستفاد مما لولا يقتضي الامر
فلولا اي فهلا يكون العمل واجبا حتى يكون الامر مفيدا والطائفة تتناول الواحد
في الاصح ولكم فانه لم يلزم حد التواتر بالاجماع الثاني اي لعل
للترجي وهو على المحال فعل على لازمه وهو الطلب اللازم فالجواب
الحذر عن ترك العمل يستلزم وجوب العمل والسنة فان عليه السلام
كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام والجواب
قبولها على الاتمام وانه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدية وخبر
سلمان في الصدقة ثم في الهدية وخبر بلال في الهدايا وقوله تعالى
في هدايا الملوك على ايديهم وغير ذلك والاجماع فان الصحابة والتابعين
اعتمدوا على العمل به في قاياهم الاخصى وشاع ذلك ولم ينكر فذلك يوجب
العلم العادي بانفاقهم كالقول الصريح وهذا معنى قال بالاجماع المنقول
بتواتر فقد اشترك الاباحاد حتى يدور والمعقول فان الشهادة
مع انها مظنة للشهرة بالقياس والتنبيه عليه ليست اخبارا عن
معصوم والمخبر مشهور بالفسق اذا اوجب العمل حتى لو لم يفض
بعد البينة العادلة كان فاسقا لرواية اقل وكثرة الاحتياج الى
الشهادة يعارضها عموم مصلحة الرواية وايضا عدالة الراوي
يترجح جانب الصدق لكون الكذب محظورا دينيا وعقلا فيفيد
غلبة الظن فيوجب العمل كما في القياس بل اولى اذ الشبهة والاصل ههنا
بل في طريق الوصول وقيل لا يوجب العمل ايضا لعدم ظهور ولا نقض
ما ذكرتم بعدان يتبعوه الا الظن بدليل على استلزام العمل للعلم فذهب

بيد آن

طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا لانتفاء اللازم وهو العلم فينتفي
الملزوم وهو العمل وقيل لا يوجب العمل ايضا لوجود الملزوم وهو العمل
قلنا لانه استلزام العمل العلم القطعي كيف واتباع الظن ثبت
بالادلة والعموم للآيتين في الاخبار والزمان على ان العلم قد يسمى
في الادلة الجازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم فيجوز
ان يكون في الآية من هذا القبيل الحجة الثاني وشرائط الراوي ان اذا فقد
واحد منها لا يقبل روايته وهي اربعة الشرط الاول العقل
الكامل وهو عقل البالغ على ما بأتي في بيان الاهلية ان شاء الله
تعالى فلا يقبل خبر المغتوه والصبي لما تعذر وفاظهر ولما الصبي فلانه
وان كان ظابطا كاملا لتميز بما لا يجتنب الكذب لعدم بلوغه لا نم عليه
والشرط الثاني الاسلام وهو حقيقة الايمان وكما ان الايمان يتصدق
الاسلام وهو نوعان الاول الظاهر بنشأة بين المسلمين وبتبعية
الابوين او احدهما والثاني الكامل بنيت بالبيان واعلاه البيان تفصيلا
بتصديق تفاصيل جميع ما اوتي به النبي عليه السلام والاقرار بادناه
البيان اجمالا بتصديق جميع ما اوتي به بلا تفصيل والعبرة للاول الآن
بظهر اما رأنه كالصلوة بالجماعة للحديث ولذا قال يحمد رحمه الله في صغيرة
بين المسلمين اذا لم نصف بعد الاستيصاف وحين ادركت
تبين من زوجها بل الثاني فانه في اشتراط التفصيل حرجا
ولذا اكتفى بعد الاستيصاف ولذا قال وهو التصديق بجميع ما
جاء به النبي عليه السلام بالقلب والاقرار به اي باللسان ولو اجمالا لكن
وانما اشترط الاسلام لان الكفر يقتضي الكذب لاستحلاله في جميع
الاديان بل لان الكافر متساهل في هدم الدين تعصبا فيورث قوله
في امور والشرط الثالث الضبط وهو مجموع معان ان بعلم

فيه الفاضل ابو الحسنات بسنده ضبط الراوي ان يكون حافظا لما يرويه ذاكرا له
في اي وقت شاء من الاوقات التي امكنه ذلك فيها ولا يكفي في ذلك
الاستيعاب ولا يشترط ان يكون حافظا لجميع ما سمعه بل يكفي ان يكون
بحيث لو ذكر له شيء من ذلك امكنه ان يتذكره بتذكر الاصل الذي كتبه
فيه ثم يرويه كما سمعه ولا يجوز له ان يروي من كتاب غيره ما لم يعلم
ان ما يرويه موافق لما في كتاب من يروي عنه والله اعلم بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله الخ

الاول حفظ السماع اي سماع الكلام كما هو حقه بان لا يفوت منه
شيء والثاني ضبط الكلام على سبيل الكمال لامكان ان يقال بالمعنى
عدلا وقد علم ان ضبط تمام معناه ليس بشرط اذ الحفظ في حق
نظم المجزء المتعلقة به احكام محصورة والتفصي في التخيير
معناها حتى لو يكد الحجة موجودة في حفظ لفظ السنة كان حجة
والثالث حفظ بالفعل بالتعهد بالخروج والورد والدرس المراقبة اي
الثبات على الحفظ الى حين الاداء لئلا يزداد نسيانه ويطير بها
اهلا للتبليغ فحصر في شيء منها ثم روى بتوفيق الله تعالى
لا يقبل واعلم ان شرط الضبط لا تعرف الا بالاصابة لا يتبع الآية
فلا يظن بصدق ولا بضبط دون احتمال الشهود وهو نوعان ظاهر بالوقوف
وظاهره ضبط معناه اي الكلام لغة وهو الشرط ههنا وليس هذا
لدين بخبر المغفل او الفاسق او مساهلة تحدد وان وافق القياس
وباطنه ضبطه اي معنى الكلام فقها اي من حيث دقائق احكام الشرع
به وهو الكامل ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن درجة
من عرف به والشرط الرابع العدالة وهي استقامة الدين والسيرة
وحاصلها كيفية راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة
وزال البعد ليستدل بذلك على جهات صدق وهي قسمان قاصر
تثبت بظاهر الاسلام واعني للعقل الناشئ عن المعاصي كما مر وكامل
لحد يدرك غايته والمعتبر في كماله وهو الاتقى الفرج وهو الجامع
الدين والعقل على الهوى والمروءة ولما كانت العدالة هيئة خفية
نصب لها علامات هي من اجناس امور اربعة وان الترجمة صحيحة
لان في اعتبار احتنابه الكل سرية باب العدالة الاول الكبائر والثاني الاشتهار
على الصغائر فعد قيل الصغيرة مع الاصرار والكبيرة مع الاستغفار

وزنه نفصلح اقلك

والثاني الصغائر الدالة على خسة النفس كسرقة اللقمة والتطفيف بحبة
والرابع المباح الدال على الرذالة كالتطيب بالخلاء والجماع مع الارذال
والاكل بالسوق على الطريق وعلى هذا فقس ومركب هذه الاربعة يكثر
الكذب غالبا فترد الفاسق ولو مستورا وهو من لا يعلم صفته وحاله وهو
البحث الثالث في بيان حال الراوي وهو اما عرف بالرواية وكثر
بها فان كان ذلك المعروف بها فقيها كالخلفاء الراشدين والعبادلة
وزيد ومعاذ وعائشة وسائر امهات المؤمنين رضوان الله عليهم اجمعين
تقبل اي الرواية منه مطلقا اي سواء وافق القياس او خالف وروى
عن مالك انه القياس مقدم عليه وقرره بانه يفيس باصل وانا لا نرى
في نقله وفي القياس العلة محتملة في الاصل وعلى تقدير بقوتها فيه يمكن ان
يكون لخصوصية اثر في الفرع مانع والا اي وان لم يكن فقيها
كابي هريرة وانس رضي الله عنهما فترد روايته ان لم يوافق الحديث
الذي رواه قياسا اصلا حتى ان وافق قياسا وخالف اخر تقبل
وذلك لان النقل بالمعنى كان شايعا فيهم فاذا قصر فقه الراوي
لم يؤمن ان يذهب شيء من معانيه فيدخل في روايته زيادة تخل
عنها القياس مثل حديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه
ان عليه السلام قال من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين
الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها مع صاعا
من تمر وجه كون الحديث مخالفا للقياس ان المحفلة تقدير ثمانية اصوع
بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدى عليكم الاية وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله
عليه السلام من اعتق شقيصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان
كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب مثل

القيمة

والفقيه عند فوات العين فان قيل فكيف يتوهم رد هذا الحديث بناء على ما لغة
الكتاب والسنة والاجماع والنزاع فيه فلنا هذا من جنس ما الخطاء
صريحا كما بعد صحح العقيقة ان الاية تشترط في ملك الغير بالرضا لان
البايع انما رضي بحلول الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري وشتان
فيما الضمان بالمثل او القيمة فيما على صورة العدوان الصريح و
وان لم يرو الراوي الا حديثا واحدا بتلى فان لم يقل روايته
في السلف جاز العمل بها اي بروايته في القرون الثلثة الاولى الشهود
والعدالة في ذلك الزمان غالب بشهادة الرسول عليه السلام وان افقته
اي روايته القياس ايضا ظهر الى النقض وانما جوزنا ترجيح حكم هذا الحديث
لانه في القرن الثاني لا بعدها اي بعد تلك القرون فان الفسق لا شائع
فيها لوجود اهل تلك الرواية وان ظهر حديثه فيما سواي في السلف
فان قبلوها السلف روايته بالاولى وان عملوا عنه وشهدوا بصحة حديثه
او لم يظهر عنهم في روايته نقبل تلك الرواية فان السكوت في موضع
الحاجة الى البيان بيان كما سبق ولانهم السلف بالتقصير وكما نقبل
حديثه ان اختلفوا فيه بان قبل البعض وردّ البعض هو نقل الثقات
عنه لا مطلقا بل ان وافق حديثه قياسا كحديث مقيل بن سنان في
مروع مات عنها هلال بن مرة قبل الدخول ولم يسم المهر فقضى
عليه السلام لها مهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله
عنهما وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم
فعملنا بها لما وافق القياس عندنا فان العوت كالدخول بدليل وجوب العدة
في العوت وادعاء الشاذ في مخالفة القياس عنده وان روى اي
روايته وردت روايته كما روت فاطمة بنت قيس رضي الله عنها لم يجعل
لها نفقة ولا سكنى وفي طلقها زوجها ثلاثا فردته عمر وغيره من الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين

البحث الرابع في بيان الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام
وهو اما الاول ظاهر وهو الارسال وهو لغة خلاف التقييد وفي
اصطلاح المحدثين ترك الصحابي الواسطة بينه وبين الرسول وان ترك
واسطة بين الراويين مثل ان يقول لم يذكر صرابا هريرة
قال ابو هريرة سمعته منقطعا وان ترك اكثر من واحدة سمعته
معضلا والكل بستة مرسلا عندنا وهو اربعة اقسام الاول
مرسل الصحابي والثاني مرسل القرن الثاني والثالث والثالث مرسل العدل
في كل عصر والرابع المرسل من وجه والمسند من آخر ويقبل المرسل
الصحابي بالاجماع لانه محمول على السماع ويقبل مرسل القرنين
الاولين والثالث عندنا اما اولا فلان النقات من التابعين اذا رسلوا
وقبل منهم فكان اجماعا على قبول حتى قال البعض ردة المراسيل بدعة
حدثت بعد المائتين واما ثانيا فلان المروي عنه لو لم يكن عدلا كان
قطع الاسناد الموهم سماعه من عدل تدليسا واهل القرنين لا يتهمون
بذلك واما ثالثا فلان الكلام في ارسال من لو اسند لم يجز له ان يظن به
الكذب فلو اي لا يظن به كذب على الرسول عليه السلام وفيه زيادة ايضاح
اولى ولذا قلنا انه قوي في المسند خلافا للشافعي هو يقول اولا ان
جهالة الصفة تمنع صحة الرواية فجهالة الذات اولى وثانيا انه
لو قبل في القرنين لقبل في عصرنا اذ لا تأثير للزمان وثالثا انه لو جاز
لم يكن في الاسناد فائدة فكان ذكره اجماعا على العبث وهو ممتنع عادة
وشرعا وبالجملة الاولية النقة لانه يهم بالغفلة عن صفات من سكت
عن ذكره ولذا لو قال حدثني الثقة صحت روايته ومن الثاني انا نلتزمه
في النقة اولا نم الملازمة انما للشهادة بالعدالة في القرنين او الاول يا

العادة

العادة بالارسال بالاداء اي الحاجة بالرواية بعدها وعن الثالث
انا لا نسلم الملازمة فلن فوائده معرفة من لا تقبل مراسيله والترجيح و
اختلف المشايخ فيمن دونهم اي قبول مراسيل من دونهم في القرن
فقال بعضهم منهم الكرخي يقبل من كل عدل البعض ما ذكرنا من الادلة
وقال بعضهم منهم ابن ابان لا يقبل لانه زمان فشى فيه الكذب
وتغير عادة الارسال الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده
كمراسيل محمد بن الحسن والمرسل من وجه والمسند من آخر يقبل
عند من يقبل المرسل واما من لم يقبلوه فقد اختلفوا فيه فرده
بعضهم لامكان الانقطاع الاتصال ترجيحا للجرح على التعديل ولان
حقيقة الارسال يمنع القبول لكن يمنع ايضا احتياطا وقيل
عامتهم لانا لم نعرف حال الراوي والسند ناطق وانكشاف
الابعار ناطق بمرورها قال في التحقيق وذلك مثل الانكاح الا بولي و
اسر الكافر بن بن مسند او شهد وصيان الثوري مرسلا او الوقع الثاني
باطل وهو ما تقصان وانما قبل الانقطاع الشيخ الحديث
البحث الثاني فيما يرد به الحديث اي كمعارضة حديث فاطمة بنت قيس
منه صريح الحديث اي كمعارضة حديث فاطمة بنت قيس اي رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يجعل لها نفقة ولا سكنى وفي طلقت
ثلاثا للكتاب وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم الاية واما
في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يدل عندنا
على وجوب ابن مسعود وانفقوا عليهن من وجدكم قيل القراءة الشاذة
غير متواترة والمشهورة للقطع فكيف يترك الحديث بخلافها اقول
القراءة الشاذة حالة الحديث لا تعمل بها فلما عملنا بها علم انها اشهر
وقد سبق في اول الكتاب ان القراءة المشهورة في حكم الحديث المشهور

عند نا حتى يجوز الزيادة بها على الكتاب وكما عارضه حديث القضاء
بشاهد ويمين الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على
المدعى واليمين على من انكر اما لان القسمة تنافي الشركة واما
لان تعريف المبتداء بلام الاستغراق يوجب الحصر وتعارضا لاصرح
بلد لانه هو فيما اذا اسند الحديث بين الصحابة في البلد العام
اذ يستحيل عادة ان يخفى عليهم ما ثبت بحكم عادته المشتركة
بينهم فاذا لم ينقل الحديث في تلك العادة فلم تتمكن ابه دل
على نفيه وانقطاعه وكونه معارضا بما هو اقوى منه او اذا اعرض
عنه الاصحاب فانهم الاصول في نقل الشريعة فاعراضهم عنه عند
اختلافهم الروايتين دليل انقطاعه ووجود معارض اقوى منه
وعلم الاخفى على الفطن المتصف بادنى عبادة الحق والشرح احسن
في عبارة القوم ههنا الحق ان الطاعن في الطعن اعلم ان الطعن اقسام
المروي عنه اما غيره وكل منهما سبعة اقسام اما الاول فان الكذب
اما بالقول او بالفعل والاول اما بالنفي كما زعم او المتردد او بالتاويل
والثاني اما بالعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها او مجهول التاريخ
او بالامتناع عن العمل بوجه واما الثاني فلانه اما من الصحابة فيما يخفى
عنهم الخفاء عليه او مجتمله واما من سائر ائمة الحديث فالطعن فيهم
اوفي مشترك بما لا يصلح جرحا او يصلح فاما مجتهد فيه او متفق عليه
فاما من يصف بالتشيع او بالعصبية والعداوة فشرع في
بيان الاول واحكامها على التفصيل فقال والطعن اما من
المروي عنه فتغيرها اذا تفي المروي عنه الرواية عنده و
اكذبه لها صار جارحا لحديث المروي كذب احدهما قطعا
لكن لعدم يقينا لا يسقط عدالتهما المتيقنة لان اليقين لا يزول

بالشك

بالشك كتيقن معارضين فيقبل رواية كل منهما في غير
ذلك الحديث ونرده اي نرد المروي عنه سواء نفى ما رواه عنه
عليه او قال لا ادري وتاويله للظاهر يعني اذا روى عنه
حديث ظاهر في معنى وقد اول هو الحديث على غير ظاهره كتخصيص العام
وتقييد المطلق يحتمد فيه اما الاول فقال ابو يوسف رحمه الله
نرده جرح واختاره الكرخي والشيخان وسائر المتاخرين
وقال محمد ومالك والشافعي ومن تبعهم ليس بجرح ولا احمد
روايتان مثال ما روى سليمان عن الزهري عن عروة عن
عايشة رضي الله عنها وعشرة انه عليه السلام قال ايما امرأة
الحديث وفي نرده قول الزهري واما الثاني فوجه كونه جرحا وكثر
مشايخنا والشافعي الى انه لا عبرة بتاويله والمعتبر ظهوره
حتى لو قال الشافعي رحمه الله كيف اترك الحديث بقولي اذا رواه
الجهمية وقيل يحمل على تاويله ان ظاهرية لم يحمله الا قرينة فيصلح
للترجيح ولغيره اي تاويله لغير الظاهر كتخصيص بعض معاني المحمل
وخصوصا لظاهر في بعض المحتملات رد للباقي من المحتملات
ما مر ان الظاهرية لم يحمله عليه الا قرينة معتبرة ومحمله اي المروي
عنه بعدها اي بعد الرواية عنه يخالفها يقينا بان كان الحديث
نصا في معناه غير محتمل ما عمله جرح للمروي لانه محمول على وقوعه
على سوء خيته او عدم يقينه اذ لو كان خلافه باطلا سقطت
روايته ايضا لا عمله قبلها فان عمله بخلاف ما روى قبل
روايته عمل على ترك ذلك العمل بالوقوف على الحديث احتياطا
للظن ولا عمله حال كونه مجهول التاريخ اي لم يعلم انه قبل الرواية
او بعدها فانه لا يكون ايضا جرحا لان حجية الحديث لا تسقط بالشك

والامتناع عن العمل بالحديث كالعمل بخلافه وقد مر حكمه
والطعن اما من غير راوي من غير المروي فاما كان ذلك الغير
الطاعن صحابيا لا يحتمل ان يخفى عليه جرح اذ لو صح لما خفي عليه
عادة فيحمل على التهمة او عدم الوجوب او الانتساخ مثاله
قوله تعالى عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
اي حكم زاني غير المحصن بغير المحصن وقوله عليه السلام الثيب
بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة فالخلفاء الراشدون لم يعملوا
بهما وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى خلف عمر رضي
الله عنه فيمن خاف من نفاه بالروم مرتدا ان لا ينفي ابدا وقال
علي رضي الله كفى بالنفي فتنة فعلم ان النفي عن عمر رضي الله عنه
كان سياسة لا عملا بالحديث فلا بد ان قد القول بالنسخ ولما
امتنع عمر رضي الله عنه على قسمه سواد العراق بين الغانمين حين
فتحه عنوة وعلم ان قسمه حتمي لم يكن حتما فتخير الامام
في الاراضي بين الخراج والقسمة واذا احتمل الخفاء فلا يكون
جرحا لان النادر يحتمل الخفاء كحديث زيد بن خالد الجهني
في الوضوء من القهقهة لانها نادرة لا يشتهر بين الصحابة واذا لم
يعمل ابو موسى الاشعري واذا كان الطاعن من ائمة الحديث فمجمله
اي مجمل الطعن وهو نحو الحديث غير ثابت او مجروح او
متروك او راوية غير عدل لا يقبل لان الظاهر العدالة بين
المسلمين للعقل والدين لا سيما في القرون الثلاثة ولان قبوله
يبطل السنن ولانه لا يقبل في الشهادة وهي اضيق
ففيها اولى ومفسره بما اتفق على كونه جرحا شرعا والطاعن
ناصح لا متعصب جرح والا فلا فلو مشتركا بغير المتفق على كونه

جرحا

اي حكم زاني غير المحصن بغير المحصن جلد مائة وتغريب عام

جرحا عابلا يجتهد فيه لا يكون جرحا كالطعن بالاستكثار من فروع
الفقه في حق ابي بكر بن حامد لان كثرة الاجتهاد دليل قوة
الذهن والضبط ولو كان الطاعن متهما بالعصبية كطعن
المحدثين في اهل السنة لا يسمع البحث السادس في محل الخبر
اي الحادثة التي ورد فيها الخبر سواء كان خبرا عن النبي عليه السلام
او لا ركبي والمراد خبر الواحد واذا حصر المحل في الفروع والاعم
اذا الاعتقاديات لا تثبت باخبار الاحاد لابتنائها على اليقين
وهو اي محل الخبر اما حقوق الله تعالى اعلم اي محل الخبر
اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما عبادات
او عقوبات والثاني اما في الذمم محض او لازم في اصله
او فيه الزام من وجه دون وجه فرع في بيان الاقسام الخمسة
واحكامها فقال العبادات سواء كانت خالصة مقصودة
كالصلوة والزكوة والحج ونحوها او لا كالوضوء والاضحية
او غالبة على العقوبة كما خلا كفارة الفطر من الكفارات او على
المؤنة كصرف الفطر او مغلوبة عنها كالعشر تثبت بخبر الواحد
بالشرائط السابقة عما اعتبرت الشرائط فلا يقبل خبر الكافر
والمستور فيها اي في العبادات لانتفاء بعض الشرائط وان
قبل خبرهما في الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسة بالتحري
اي بشرط انضمام التحري اليه وذلك لان الطهارة والنجاسة امور
لا يستعلم متعلقه من قبل العدول الذي في كثير من الاحوال لا يكون
العدل حاضرا عند الماء فاشترط العدالة لمعرفة حال الماء
حرج فلا يكون خبرهما ساقط الاعتبار فاذا جبنا انضمام التحري بخلاف
امر الحديث فانا قبلناها هم العلم بالانفاء فلا حرج اذا لم يخبر

ناقلين

الفسقة والمستورين في الاحاديث ولا يقبل خبر الصبي والمعتوه
والكافر مطلقا اي في الاحاديث والديانات لانتفاء الاهلية وعدم
الضرورة واختلفوا في قبول خبر الواحد في العقوبات روى
عن ابي يوسف واختاره الخصاف انه يقبل فيها لدلالة الحال
على العمل بالبينة وانها خبر الواحد وبدلالة الذي فيه
شبهة كالرجم وقعت خبر ما عزوة هلال المتأخرون واختاره
الكرخي
انه لا يقبل لتمكن الشبهة في الدلائل والعقوبات تندرئ بالشبهات
واما ثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليها
غيرها وبما روى الواحد على ثبوتها بالبينة والثابت بدلالة النص
قطعي والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة واما
حقوق العباد وهي باقسامها الثلثة تثبت بخبر الواحد بالشرائط
المذكورة واما ثبوتها بخبر الكفرة في امور الشهادة في اداء الزام
محض كالبيع والاجارة ونحوها يشترط فيه الولاية فلا تقبل
شهادة الصبي والعبد ولفظ الشهادة والعدد عند الامكان
حتى اذا لم يكن عدلا لا يشترط كشهادة القابلة يشترط الرواية
التي سبقت صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الزام فيحتاج
الى زيادة توكيد والشهادة بدلالة الفطر من هذا القبيل لما فيه
من خوف التزوير وما الزام فيه اصلا كالكتابات والاذان
في الهدايا والودايع والامانات وما اشبه ذلك يثبت خبر الواحد
ولا يشترط فيه الا التميز فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والعبد
والكافر لانه الزام فيه والضرورة الآتية ههنا فانه في
اشتراط العدالة في هذه الامور حاية للخلق على المتعارف في بعث
الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول لا ينتصبون

داعما

الوجه من الوجوه في الوجه الذي ذكرت من ان
شيئا ترك عند الامين وقال انه ضاع او اخذ
فانه لا يصدق في الخصومة فانه قضاء للامانة
فانه ثبت ان كان ذاهبا بالخيانة
فيجب الضمان اما امانة عند الامين
فيجب ان لا يكون وديعة

داعما للعاشر الخمسة بستة لاجل الغير خلافا في الطهارة
والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن
وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر
المأذون في التجارة والمضاربة ووجوب الشرائع على
المسلم الذي لم تبلغه الا من واحد عدل واحد بعد وجوب سائر
الشرائع اما العدد او العدالة عندي اي عند ابي حنيفة رحمه الله ان
كان المخبر فضوليا والا اي لو كان المخبر فضوليا بل وكيلا او
رسولا فلا يشترط العدد والعدالة بل يقبل خبر الواحد غير
العدل وذلك لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل و
المرسل فتنقل عباراتهما اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من
العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وانما كان
باحد الامرين عملا بالشبهين وقالا هو الفاسد الخيار الذي
فيه الزام من وجه دون وجه كالثاني من الاقسام الثلثة وهو
ما لا الزام فيه اصلا لان الثالث ايضا من باب المعاملات والحرة
مشتركة قلنا فيه الغاء لشبه الالزام لبحث السابع في نفس الخبر
وهو انواع اربعة الاول ما علم صدقه خبر الرسول فان
الدليل القاطع دل على عصمتهم عن الكذب وحكمه الاعتقاد
بصدقه والايمان به قال الله وما آتيكم الرسول فخذوه
الآية والثاني ما علم كذبه كدعوى فرعون الربوبية
وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان والثالث
ما يحتملهما الصدق والكذب بلا ترجيح لاحدهما على الآخر
لانتفاء المرجح خبر الفاسق فانه يحتمل الصدق باعتبار بعد
وعقله ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظورا ديانة او نقول

الكذب

يحتمل الصدق لانه مدلوله الاصلي ويحتمل احتمالا يساويه
لانه ولكنه راجح احتمالا اغلبيا لكنه يقوي بنفس الخبر حكمه
التوقف فيه لاستواء جانبيه وهو قال الله تعالى كيف وقد قال الله
يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا الآية
والرابع ما يترجح صدقه على كذبه خبر العدل المستجمع
للشرائط المذكورة للرواية فان جاء ما يصدقه راجح لظهور صدقه
عقلا ودينا على هواه وشهوته بامتناعه عما يوجب الفسق
وحمله العمل به لا عن اعتقاد بحقيته قطعا والمقصود ههنا
هذا النوع وله اي لهذا النوع اطراف ثلثة وكل طرف عزيمة
ورخصة الطرف الاول طرق السماع وعزيمته ان تقول على
المحدث فتقول هو كما قال عند فيقول نعم او يقرأ المحدث عليك
والاول وهو ان تقول على المحدث اولى عندنا فيها حملا للحديثين
فانهم قالوا انه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو يوسف رحمه الله كان ذلك
احوط منه عليه السلام فانه كان يرى بعين الله واما غيره فلا على ان
رعاية الطالب استدعاء وطلبه وليس اذا قال له التلميذ فاء
لحاظه من الطرفين واذا قال الاستاذ لا تكون لحافظ الا من
والكتاب والرسالة من الغائب كالخطاب من الحاضر لقا الكتاب
فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معروف مقنونا بعنوان
يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان
ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول حدثني فلان عن فلان
الى ان قال عن النبي عليه السلام ويذكر متن الحديث ثم يقول
اذا بلغك كتابي هذا فارو متن حدث به عني بهذا الاسناد والما
الرسالة فان يقول الحديث الرسول يبلغ عني فلانا انه حدثني

بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي
هذه فاروه عني بهذا الاسناد وكل منهما كالخطاب شافهه
شرعا وعرفا اما الاول فلان النبي عليه الصلوة والسلام مأمور
بتبليغ الرسالة على الناس كافة ولا يتصور الا باحدهما واما
الثاني فلان الخلفاء والملوك قد روا القضاة والامارة بهذا
كما قد روا بالمشافهة وعدوا مخالفتها مخالفا في رخصة
اي رخصة الاستماع بان لا يكون فيه اسماع الاجازة وهي ان
يقول اجزت لغيري اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي
حدثني به فلان بن اسناده او يقول اجزت لك ان تروي عني
جميع ما صح عندك من مسموعاتي والمناولة وهي ان يعطي الشيخ
كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن
شيخي فلان فاجز لك ان تروي عني هذا والمناولة لتأكيد
الاجازة لان مجردها غير معتبرة خلافا لمجرد الاجازة واما الخلاف
بعض المحدثين تأكيدا للاجازة والمجازة اي علمت ما في الكتاب
صحت الاجازة والا فلا تصح قيل اي في عدم صحة الاجازة فيما اذا
لم يعلم المجاز لها ما في الكتاب خلافا لابي يوسف كالمناولة في الكتاب الحكمي
حيث لم يشترط المشاهدة معرفة ما فيه وانما قال قيل لما قال الشيخ
والاصح عندي ان هذه الاجازة لا تصح بالاتفاق لانها بابهة غرامة
استحسنوها لاجل الضرورة فاذا كانت مشتملة على اسرار عادة ولا
يرد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما وذا لا يوجد
في كتب الاخبار لان السنة اصل الدين وعليها المدار فلا
وجه لحكم يصحبه عمل الامة قبل العلم والطرق الثاني طرق
الضبط وعزيمة الحفظ ان يحفظ المسموع من وقت السماع الى فهم

اى وقت الاداء وهو مذهب ابى يوسف رح فى الاخبار والشهادة
ولهذا اقلت روايته ورخصت الكتاب فان نظر فى كتابه
وتذكر الحادثة فحجة سواء خطه هو او خط معروف
او مجهول لهذا القسم من الكتاب الا ان عزيمة فاذا كان
فى اوله ال النماء رخصة والا اى وان لم يكن متذكرا فلا كغيره
حجة عند ابى حنيفة رحمه الله عليه اصلا فلا يعمل به راوى الحديث
ولا قاضى بجد فى خريطته سجلا مختوما بخطه ولا شاهد يبرز
خطه فى الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط
من غير تذكر قال لا تجوز الكتاب بقبل فى حديث ولا سجل اذا كان
فى يده للامن من التزوير بسواكان بخطه او بخط غيره وانما
فى الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا التذكر
لصحة الرواية ادى الى تعطيل الاحاديث واما فى السجل فلان
القاضى لكثرة اشغاله يحتاج الى ان يحفظ كل حادثة وانما كان
فى يده امن من التزوير فيقبل والا اى وان لم يكن فى يده فلا
يقبل فى السجل او لاجل العمل به لان التزوير فيه قبل فيه غالب
والاصل فى الخصم لغلبة التزوير فيه اباحة اذا كان فى يد القاضى
يقبل بل يقبل فى الحديث اذا عرف اى اذا كان خطه معروفا مأمونا
عن التبديل والغلط فى غالب العادة لامانة من اموا لدين
ولا يعود بتغييره نفع الى من يقرؤه ومحمد وافقه اباحنيفة
فيما ذكرناه قبل فى صنده معلوم اى جوز العمل به وان لم يكن
فى يده اذا علم ان المكتوب بخطه على وجه لم يتلف فيه بهذا
استحسانا نوعه للامن على الناس والطرق الثانى طرق
الاداء وعرف بعبد النقل اى نقل المسموع باللفظ من غير

الصلة بالفاء والشد بدكتاب
فاسبده معهد رضى
وقال فى
وقال ابو الصلت

فيه

من غير تغيير فيه ورخصة النقل بالمعنى وهو ان يؤدى بعبارة
مرادفة لما فى اصله عند سماعه ومنعه بعض ائمتنا لحديث نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما
سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه
ليس منه هو افقه منه ولانه عليه السلام خص صيغة جوامع
الكلم فى النقل بعبارة اخرى لا يؤمن الزيادة والنقصان
لجواز ان الاقل بادى الاذكا كما لا يخفى وليس مقصورا على نقل اللفظ بالنقل
بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة فى الحديث على عدم الجواز
غايته انه دعا للناقل بالحفظ لكونه افضل والنزاع فى الافضلية
وعن الثانى بان الكلام فى غير جوامع الكلم فنظائرها فان الحديث
فى النقل بالمعنى انواع فيها فرد او انظاهر اى النص والمفسر والكل يجوز
النقل بالمعنى للعالم باللغة فانه لا يرتكب فيها الا ما يعلم فيها الاحتمال فيه
والنقصان اذا نقلت بعبارة اخرى وفيه اى فى الظاهر كما هو محتمل المعنى
وحقيقة يحتمل الجاز يجوز النقل بالمعنى للفقيه المجتهد لانه يقف
على المراد منه فيقع الامن عن الخلل فى جوامع الكلم وهى ما كان
لفظه وجيزا ومعناه جما يعنى كثيرا يقرب عليه السلام الخراج
بالضمان وقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام وقد
جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى اذا كانت ظاهرة المعنى اذ كانت
الرواية بجامع اللغة والافقه قال الشيخ والاصح عندى لانه لا يجوز
لانه عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ما روى انه قال انى اوتيت جوامع
الكلم اى خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ذلك فصار كل
مكلف بما فى وسعه ولا فى اقسام الفقاهة اما فى طلق والمتسكل فلان
اكثر همهما الابوق الابنا وبلوغا وتأويل الراوى ليحتج على غيره

الوجيز كلام مختصر قليل
اكثر كرر

فان التأسى فعل مثل ما فعل على وجهه لا فعلا مطلقا والا لتأدى
بلابنية وانما لم فلقوله تعالى كيلا يكون على المؤمنين حرج فى
ازواج ادعيائهم ولولا التشريع لما اداى تم ويجب عليه السلام
الى عدم الحرج فى حق امته حتى يقوم دليل الخصوص
بالنبى عليه السلام فاذا قام عمل على ما يفيده لان الاصل ان يقتدى
بالصارف والا اى وان لم يعلم صفة الفعل فى حقه عليه السلام
فالاباحة اى حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا كما كان الاولى
منتفى والزائد يحتاج الى الدليل والفرض عدمه ويجوز
لنا اتباعه لانه بعث ليفتدى بافعاله وافعاله كسائر الانبياء
قال الله تعالى لابراهيم عليه السلام انى جاعلك للناس اماما ولا
يحمل على الخصوص به عليه السلام لانه نادر فصل فى تقريره اذا فعل
فعلا بحضرة النبى عليه السلام وفى عصره وعلم به وكان قادرا
على الانكار ولم ينكره كان تقريرا على ذلك الفعل فاراد ان يبين
حكمه فقال ما قررته اى كان مما علم انكاره اى انه منكر وترك
انكاره فى الحال لعلم بانه علم منه عليه السلام ذلك وبانه لا ينفع
فى مثل كذهاب كافر فى كنيسته فلما ترك سكوته دلالة
على الجواز اتفاقا فالاى وان لم يعلم انكاره دل سكوته على الجواز
اى جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذا ثبت ان حكمه
عليه السلام على الواحد حكم على الجماعة فان كان مما سبق
نحو عيد فهذا نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز لانه لو لم يجز
لزم انكاره عليه السلام بحرم وهو تقريره وهو محرم عليه بالرسالة
والاستشعار معه اذ لهذا اى لهذا اى لاستشعار الرسول مع سكوته
وعدم انكاره دل على الجواز من غير سكوته فان قبل الرسول

اذ ثبت

اى الفعل الذى
فعل عند الرسول

عليه الصلوة والسلام

كالقياس والمأول والمتشابه فلعدم الوقوف على معانيها
والنقل بعد الوقوف مطلقا اى سواكان الناقل مجتهدا اولا

فصل فى بيان حكم فعله عليه السلام القصدى فنقول انه
ما وقع لا عن قصد كما يحصل فى حالة النوم والسهو لا يصلح
للاقتداء سوى الزلة وهى اسم لفعل حرام غير مقصود فى ذاته
للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده فلم يجد القصد
فيها الى عينها بل الى اصل الفعل بخلاف المعتمد فانها حرام قصد
بعينه ولهذا عصم الانبياء بخلاف الزلة فانها تصدر عنهم
وان لم يخلوا عن بيان اما من جهة الفاعل كقوله تعالى لنبينا
عن موسى حين وكز القبطى فقتله فقال هذا من عمل الشيطان
انه عدو مضل مبين وقوله تعالى لآدم ربه وعصى آدم ربه فغوى واما من جهة البيان
للامة كما فى قوله عليه السلام
وسوى فصل الطبيعى كالاكل والشرب فانه مباح بالاتفاق
وسوى بيان الجبلى فانه تابع للبيان فى اى صفة كان البيان
فلا يكون من الخصائص وسوى المخصوص به كوجوب الضحى والوتر
واباحة الزيادة على الاربع فى النكاح فانه شركة تعالى الامة فى
ان علم صفة اى صفة ذلك الفعل فى حقه عليه السلام الوجوب
وغيره اذ هما يقتدى به من افعاله عليه السلام اربعة مباح
ومستحب وواجب وفرض وقيل ثلثة لان الثابت بدليل
فيه غلبة الاشبه فى حقه عليه فلا واجبة فنجد بانه بتقسيم
الافعال بالنسبة الينا فامثلة فى العبادات وغيرها
فيها اى فى تلك الصفة فاذا كان فرضا علينا كان فرضا علينا
وهكذا اما اولا فلرجوع التحابة الى فعله المعلوم اى النبى جهده
واما ثانيا فلقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة

فان التأسى

لم يكن القيافة في اثبات نسب حارثة واسامة بل اقرّ
فيه بعد القيافة ولم يعتبر الا الشافعية استدلالا
بما ذكرنا ولنا مقام الكلام في الشيء عند مقامه في طريقه ولما
ابلغ الناس لا ينصرف بجاوز مقتضى المقام فمن الجائز ان يكون
الملتفت اليه هنا ثبوت النسب لا طريقه وهو الظاهر من
النزاع ويكون عدم الانكار والاستبشار لحصول المقصود
في ذلك من غير التفات الى طريقه بخلاف حديث اللعين فان
النزاع عند في طريق المطلوب فيدل على ان القيافة يجوز ان
يكون بينهم مما علم انكار عليه السلام لها فلم يكن الى التصرح
به حاجة اقول الاستبشار لا ينا سبه بل ينا فيه تذنيب
لما كانت هذه المباحث تابعة للكتاب والسنة اردنا
بها وسماها تدنيبا شرع من قبلنا قد اختلف فيه علماؤنا
والمتقدمون بين منكر ومن بعد البعثة
فقيل ان كل شريعة نسخ لنبي لها باقية فيحتاج نقله الى
قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزم من شريعة
من قبلنا علينا ما لم شريعة ذلك النبي وقيل ان شريعة
كل نبي ينتهي بوفاته او ببعثة نبي آخر الا ما اجتمع التوراة
والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا ما قام الدليل على
بقائه وقيل يلزم منا العمل بما نقل من الشرايع فيما لم يثبت
انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفرقوا بين
ما ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم
من الكتاب وبين ما ثبت بالقرآن والسنة وذهب كثير منا فيما
الى انه لا يلزم منا ويجب علينا العمل بموجبها اذا قصها الله

او رسوله

او رسوله عليه السلام بلا انكار على انها شريعة لرسولنا عليه السلام
ما لم يعلم نسخه اما ما لزمنا فلقوله تعالى يا ايها الذين اوتوا الكتاب
آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم والمعلوم ان يكون مختصا بالقرآن والاختصاص
هنا من حيث العمل واما اشتراط الفصلة بلا انكار فلانتفاع
الوثوق بكتبهم بتغيير ما بأيديهم بنقل الكفار ومن اسلم منهم
واما انه شريعة لرسولنا فانه لو كان رسولنا رسولا من قبلنا
سفيرا بينهم وبين امتكم كواحد من علمائه عصرنا وفساده لا
يخفى كيف وقال عليه السلام حين رأى صحيفة من التوراة
في يد عمر اتهوكون فيها يا ابن الخطاب كما تهوكت اليهود والنصارى والله
لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي والدليل على المذهب
هذا احتجاج محمد رحمه الله في جواز القسمة بطريق المهايأة
بقوله تعالى ولكم شرب يوم معلوم واحتجاج ابي يوسف
في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى كتبنا عليهم
فيها ان النفس بالنفس ويجب على غير المتحدي تقليده وهو
عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل معتقدا للحقية
فيدخل عن غير تأمل في الدليل كما دخل قوله قلادة في عنقه
خنزير من مذهب المتحدي اماما كان او محكوما ومفتيا لبيب حجة
على صحابي آخر وحجة على غيره فيما شاع بين الاصحاب فسلموه
لانه يجعل محل الاجماع لا فيما اختلفوا فيه فانه ليس بحجة على غيره
بل يجوز مخالفته اجماعا فيما افيد للحاكمين معا واختلف في المجهول
وهو ما لم يعلم اتفاقهم او اختلافهم فمن قال لا يجوز تقليدهم لانه
قد ظهر فيهم الفتوى بالرأي واحتمال الخطأ في اجتهادهم
ثابت لعدم عصمتهم عن الخطأ كسائر المجتهدين واذا احتمل

الخطأ لم يجز للمجتهد آخر تقليده كما لا يجوز تقليد النابي ومن
بعدهم وقيل يجب تقليدهم مطلقا اي سواء كان قولهم مما يدرك
بالقياس ولا لا فقولهم اذا كان عن سماع فيما وان كان عن رأي
فرأيهم اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طريق النبي عليه السلام
في بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص
والحال التي تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط
في حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليدل لغيرهم فيها على المعاني
يترجح رأيهم على رأي غيرهم فوجب تقليدهم وقيل يجب تقليدهم
فيما لا يدرك بالقياس اذ لا وجه لذلك الا السماع او الكذب والثاني منتف
واما اذا ادرك به فلان القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد
يخطئ ويصيب والنابي قبل مثله اي مثل الصحابي في وجوب
قبول قوله اذا ظهر فتواه في زمنهم اي في زمن الصحابي كالحسن
وسعيد بن المسيب والشعبي ونحوهم وشرط لانه لم يظهر رأيهم
في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم وقيل لا
اي لا يمثل الصحابي في وجوب قبول قوله لان علة وجوب قبوله
في حق النابي هو الظاهر اي ظاهر الرواية هو الاول لانه
رواية التواتر الركن الثالث في الاجماع وهو لغة يطلق
لمعنيين الاول العزم يقال اجمع فلان على كذا بمعنى عزم فيتصور
عن واحد والثاني الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا
او عرفا اتفاق مجتهدي امة محمد عليه السلام المراد بالاتفاق
الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة
بالاتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق
بعض مجتهدي عصر تابين بامة محمد ليخرج اتفاق مجتهدي الشرائع

السالفة لانه لا يكون دليلا الا من خصائص هذه الامة في عصر خال
من المجتهدين بهذا المعنى زمانا ما قال اكثر وفائدته الاحتراز عما يرد
على من ذهب الى هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان
اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا ترى انه يخرج من تركنا ذكره
لوضوحه كون التصريح به انه يتعذر بجانب على حكم شرعي خرج الاتفاق
على حكم غير ديني نحو الستة نيابة مسهل وعلى ديني بخبر شرعي
لان ادراكه اما بالحس او ما ضبا كاحوال الصحابة في المستقبلة كاحوال
الآخرة واشراط الساعة فلا اعتداد في ذلك على النقل الا الاجماع حيث
هو ولما بالعقل فان حصل اليقين فلا اعتداد عليه والا فلن يقبل
التي يحصل بالاجماع القطع فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عند النقل
وغيره من الاعتقاديات ويكفي هو اي الاجماع نفر خلافا للنظام
وبعض الشيعة قالوا اولا ان العادة قاضية بامتناع تساويهم
في نقل الحكم اليهم لانتشارهم في الاقطار وجوابه المنع فمن يجد في
الطلب والبحث عن الادلة وثانيا ان اتفاقهم لو كان عن قاطع
لنقل عادة فاغنى عن الاجماع واذ كان عن ظني فمع اختلاف الدواعي
والانظار كيف يحصل على كل اطلاع واحد في زمان واحد وجوابه ان
الاجماع اغنى عن نقل القاطع والاختلاف يمنع الاتفاق في الواقعة
لا في الظني الجلي وكذا يمكن العلم بخلافه للبعض قالوا العادة تقتضي
تمتناع معرفة علماء الشرق والغرب باعيانهم فضلا عن معرفة
تفاصيل احكامهم مجتمعين بعضهم عن بعض اجابوا بالمنع فمن
في مطموره او كذبه خوفا او تغيير اجتهاده قبل استماع عن الباقين
وجوابه انه تشكيك والضرورة للقطع باتفاق الصحابة والتابعين
على تقديم القاطع على المظنون وهم كانوا المحصورين مشهورين

وبتبين ولو برجع واحد منهم والا لاشترط وكذا يكفي نقل الاجماع
من بعدله الى صح خبر به خلافا للبعض قالوا الاتحاد لا تفيد القطع ويجب
في التواتر استواء الطرفين والواسطة وتحصيل عادة مشاهدة
اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا طبقة بعد طبقة الى
يتصل بالحجة به وجوابهما من القطع بان الاجماع المذكور منقول
الينا تواترا وهو حجة قطعية عقلا فانه لو لم يكن حجة قطعية
لما اجمعوا على تقديمه على غير القاطع والا لعارضوا اجماعهم على ان
غير القاطع لا يفيد القاطع وهو محال عادة ونقلا فان الاحاد بشرط الصحيح
قد دلت على ان شريعة نبينا عليه السلام باقية الى آخر الدهر فلو جاز
الخطاء على اجماعهم بان اتفقوا على خطاء او اختلفوا وخرج الحق عن
اقوالهم وقد انقطع الوحي لم يكن باقيا فوجب القول بانعقاد اجماعهم
صوابا كملة من التصانة لهذا الدين وايضا قوله تعالى اليوم اكملت
لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا دال على
ان شريعته كاملة فلو لم يكن للمجتهد ولاية استنباط الاحكام التي
ضاق عنها نطاق الوحي لصرح نبينا مهلة فلا يكون كاملا ولو امكن
اتفاقهم على غير الحق كان فاسدا كاملا ولا ينافيه ثبوت الاجر
من البعض لجواز ان الاجر وركنه الاتفاق والعزيمة قبل الاتفاق
لكل من المجتهدين اجتهادهم وهذا القسم يفيد الجواز لا الوقوع
قوله تدل على ان الاجر الوجوب لما روى عبيدة السلماني ما
اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام كاجتماعهم على الاذن قبل
الظهر والرخصة في الافتاء لكل بعضهم او عمله وسكوت
الباقين بعد بلوغه اي بلوغ فتوى البعض او عمله الى الباقين
وبعد مضي مهلة التامل وجب كون هذا القسم اجماعا كان المقاد

في كل عصر

في كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم
فشرط سماع التطلع من الكل منعقد على ان السكوت عند
العرض والاختبار ليس بمنزلة وقيت المناظرة وطلب
الفتوى ومضي مدة التامل قيد وحرام اذ السكت
على الحق شيطان اخرس في كل عادة ان يكون سكوتهم
لاعن اتفاقهم وخالف الشافعي في القديم فان المشهور عنه
انه ليس اجماعا ولا حجة لجواز ان يكون سكوت البعض في التامل والتوقف
بعده لتعارض الادلة او للتقية او للهيبة او لخوف الفتنة او
اعتقاد حقية كل مجتهد فيه او كونه اكبر سنا او اعظم قدرا او
اورع علما كما سكت علي حين سئل عن عمر في حد شارب الخمر
حتى سأله فروى عنه ما حد نبينا في قدر وفي اسقاط الجنين
فاشاروا الى الاعظم حتى سأله فقال اراى عليه الغرة فقبل ابن
عباس رجوعه لانه اخبر عن خبر عزيز في العمل فقال ابو بكرة وجوابه ان
العجلة بعد ثلاثة ايام مدة التامل لا يتهم فيها باركاب
الحرام مواراة خلافا لما علم من عادتهم كما قال عمر رضي الله
عنه حين نفى المغالاة في المهر فقالت امرأة اعطانا الله
بقوله وآتيتم احديهن قنطارا ومنعنا عمر كل افقد رد عمر
حتى الجذرات في المجلس او سكوت علي في المسلمين كان ناشئا عن
الخوف لتعظيم الفتوى والمشورة فالاصوب او محمول على ان الفتوى
الاولى كانت حسنة وما اختاره كان احسن صيانة عن لسن
الناس ودعاية الحسن الثناء في العدل وحديث الدرة غير
صحيح لان المناظرة في العمل كانت مشهورة بينهم وكان عمر ابعث
الناس للحق واعتذار ابن عباس انما هو للكف عن المناظرة

معه لانها غير واجبة عليه لاعن بيان مذهب واهله اي اهل
الاجماع ومن ينعقد هو باتفاقهم مجتهدا اذ لو اعتبر وفاق
العوام لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع في اكثر قول الفقد
من عنده قول لا دليل فيكون خطاء فلو اعتبر جاز ان يكون
قول المجتهدين ايضا خطاء فجاز اتفاق الامة على الخطاء
غير فاسد قالوا لا يكون اهلا للشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلا ينافي وجوب
اتباعه ويورث التهمة لانه لم يحترز عن الفعل الباطل
لا يحترز عن القول الباطل وغير مبتدع فانه ان كان عالما
بقبح ما يعتقده معاندا فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول
الحق مع ظهور الدليل للميل سواء على حمية كقبول بعض الرواة
في تغليط جبريل عليه السلام او لاكبعضهم في تغليط امامه كتخطئة
والخوارج في تغليط امامه على وان لم يكن عالما به فان كان لعدم
المبالاة فهو ماجن ولا عبرة بقول واحد كان لنقصان العقل فهو
سفيه اذ السفه خفة تحمل على مخالفة العقل لقلة التامل
واما كان فلا يكون من الامة الكاملة وشرطه اي شرط الاجماع
اتفاق الكل لان المعتبر اجماع الامة فما بقي منهم احد يصلح للاجتهاد
مخالفا لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون الحق هو الواحد المخالف
لان المجتهد يخطئ ويصيب فاحتمال ان يكون الصواب معه
واذا اشترط اتفاق الكل فلا يكفي العترة اي لا ينعقد الاجماع بمجرد
اهل بيت الرسول عليه السلام خلافا للامامية والزيدية من الشيعة
ولا ابو بكر وعمر خلافا لبعض ولا الاربعة الا احمد والكعبي
ابو القاسم هنا ولا اهل المدينة خلافا لمالك لا كون قول الكل

عطف على اتفاق الكل صحابة فان ذلك ليس شرطا في انعقاد
الاجماع خلافا للظاهرية لانه اجماع الامة قالوا لو اعتبر
اجماع غيرهم مع مخالفة بعض الصحابة لا يصح قلنا يصح
عندهم لا يشترط ولا يسبق خلافا مستقر وليس باجماع
عندهم يشترط واذا كان كذلك فالتابعي معتبر في اجماع
الصحابة لانهم ليسوا هم وكل الامة وان الصحابة سوغوا
اجتهاده بعدهم والتفتوا اليه كما يحكى وفاد ليل اعتباره و
قيل لا يعتبر لانهم الاصول في الاحكام وهم الخاطبون بالعبرة
بالادلة قلنا هو لا يخرج التابعي عن كونه من الامة كاملة المعرفة
ولا بلد هم اي كل عدد التواتر لعموم الادلة السمعية ولا انقراض
العصر اي عصر المجتهدين قائلة ليس بشرط لانعقاده ولا لصحته
وهو الاصح من الشافعي لعموم تلك الادلة فلو انقضوا او جنا
لا يجز لاحد مخالفته ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل
الاجماع والمختار طبي الاول لان الاجماع يستند الى الادلة وهو
بالانقراض اذ قبله وقت التامل وفاسيا وقت ابتداء الانعقاد
بدليل الكل فكذا بقائه لان مدار كل امة الحجية ووصف الاجماع
فلا يبقى من رجوع البعض والجواب عن الاول ان الانعقاد
اذا تقرر مضى وقت التامل وعن الثاني ان توهم الدافع ليس
دافعا فكيف يكون رافعا وعن الثالث انه قياس الرجوع على الرفع
وهو باطل ولا للاحق اي لا يشترط للاجماع الاحق عدم
الاختلاف السابق هنا مسئلتان الاولى اهل العصر الاول
اذا اختلفوا على قولين فبعدهما استقر الخلاف بينهم هل يجوز
لمن بعدهم الاجماع على احدهما والاصح عند مشايخنا انه يجوز

لا يجوز الاجماع بعد الاختلاف

والخلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق لانه اعتبر اتفاق مجتهدي العصر وقد وجد لتحقق اولا ان الاتفاق معدوم لان الميت منهم وقول معتبر لدليل لا لعينه ودليله باق وثانيا ان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة وهو الجواب عن الاول ان حجية اتفاقهم كرامة لهم ولا يتصور ذلك الا من الاحياء المعاصرين ودليله انما هو شيء اذا ارتفع بالاجماع كالقياس الذي ورد بخلافه نص ومن الثاني انه ان اريد التضليل بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليلهم يوجب كان حجة موجبة للعمل الى زمان حدوث الاجماع الرافع وان اريد بالنظر الى الواقع فليس بباطل لان الحجية يختلفي وتصيب والكائنة ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث ولذا قلت الآن يكون اي الاجماع الآتي على قول ثالث فيكون الخلاف السابق مانعا للاجماع اللاحق وبعضهم خصوا الخلاف بالصحابة وانما يستقيم عند من حصر الاجماع على الصحابة والتصحيح الاطلاق وانما محل الخلاف اما واحدا ومتعددا فالواحد له امثلة منها ارث الجد مع الاخ استقلالا او مقاسمة ويشتركان في ارث الجد فحواه ثالث لم يقل احد ومنها عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع او بعد الاجلين ويشتركان في عدم الجواز بالاشهر قبل الوضع لان التقدير ههنا مانع للاقل فالقول بالاشهر ثالث ينفي المتفق عليه ومنها عدة الزنا في غير التقدير بالحيض والدنايز هنا الجزء او الطهر او الاتحاد ومتعدد فالواحد كما مثلنا ومنها ارث الجد مع الاخ او الاخت لاب مقاسمة ويشتركان في ارث الجد فحواه ثالث لم يقل احد والبعض بعض امتنا حزبي من الشافعية فيه اي الثالث باستلزامه ابطال ما اجمعوا عليه اي قالوا ان الثالث ان استلزم رفع قول متفق عليه فممنوع والا فلا لان اتم مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كالصوبين الاوليين فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع متفق اجماعا اقالوا الواجب بعد الاجلين واما لا فوضع وضع الحمل فعدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه في الجد مع الاخوة

وعده لا ومنها خروج البحر من غير السبيلين يوجب تظهيرا الخرج والوضوء وبشتركان في وجوب التظهير فالقول بعدم وجوب شيء منهما يرفع المجمع عليه وبوجوب تظهيرها الا واما المتعدد فالقولان اما الوجود في الكل والعدم في الكل كنفي النكاح بعيوبه الستة وعيوبها السبعة عند الشافعي وعدمه عندنا اذ تفريق القاضي في الجب والعنة ليس بفسخ والفسخ بالبعض دون البعض ثالث لم يقل بقوله احد وكتثليث الكل للام في الزوج مع الابوين والزوجة معهما وعدمه فيهما في القول بتثليث الكل في احديهما وثلث الباقي في الاخرى ثالث لم يقل به احد في الصورتين واما الوجود في البعض مع العدم في البعض لصاحب مذهب وعكسه لصاحب مذهب آخر كنا قضية الخروج من غير السبيلين دون الستة عندنا وعكسه عند الشافعي فتشمل وجود النافضية او عدمها ثالث لم يقل به احد واما الوجود في البعض مع العدم في بعض آخر لصاحب مذهب وشمول الوجود او العدم لصاحب مذهب آخر كجواز النقل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي في وجوبهما او جواز الفرض دون النفل ثالث لم يقل به احد والبعض اي بعض امتنا حزبي من الشافعية فيه اي الثالث باستلزامه ابطال ما اجمعوا عليه اي قالوا ان الثالث ان استلزم رفع قول متفق عليه فممنوع والا فلا لان اتم مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كالصوبين الاوليين فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع متفق اجماعا اقالوا الواجب بعد الاجلين واما لا فوضع وضع الحمل فعدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه في الجد مع الاخوة

اتفق الفريقان على عدم ارث الجد واما مخالفة زيد في مسئلة اخرى في احدى الصورة الاخرى في كلتيهما بل الى مخالفة مذهب واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه ورد هذا التقييد بان المفهوم من ادلة المانعين لاحداث الثالث والمجوزين لاحداثه الاطلاق يفي ان المفهوم من ادلة المانعين للثالث انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا ومن ادلة المجوزين انه لا يستلزمه مطلقا وذلك لانا المانعين تمسكوا اولا بالاتفاق ثابت اما على عدم التفصيل كما في مسئلة العيوب او على عدم القول الثالث كما في الكل لان كلا اوجب الاخذ بقوله او قول صاحبه فاجيب بان عدم القول بالتفصيل او الثالث ليس قولا بوجوبها والنفي القولي ينتفي بعدم العمل به ولا يتعرضوا له والا لزم على كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا اخر بوافقه في جميع المسائل الكلية والجزئية وثانيا ان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيها تخطئة كل الامة فاجيب بان الادلة تقتضي المنع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا مطلقا والمجوزين تمسكوا اولا بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد لا منفي فيه واجيب بانه دليل ما لم يتقرر اجماعي كما لو اختلفوا ثم هو اجمعوا ولو سلم فانما يخالف ما اتفقوا عليه من الامر المشترك وثانيا لو لم يجز لم يقع وقد اخذ ابن سيرين ان للام ثلث الكل في الزوج دون الزوجة وعكسه بعكس والا لنقل عادة فاذا كان المفهوم من تلك الادلة الاطلاق فالتفصيل بان الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه منع والا فلا غير مفيد بل الشان في التمييز بين الاستلزام

وعده على ان التمسك بعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات كما يقال الوجوب في الضمار ان كان ثابتا يثبت في الحلي ايضا والا لاجتمع العدمان وهو منتف اجماعا فالصواب ما قيل ان الفرض اما الزام الخصم فيقبل التمسك ويبطل الثالث مطلقا وهو محل المنع المطلق من ايجابنا بدليل تجويزهم الاصابة في احدى المسئلتين المتفصلتين والخطأ في الاخرى في مقام التخيير دون الالزام واما اظهار الخطأ فلا يقبل التمسك ولا يبطل الثالث الا اذا اشترك القولان في حكم واحد حقيقي شرعي يبطل الثالث كاشتراك القول بارث الجد مع الاخوة استقلالا او القول بارثه هو مقاسمة فارث الجد وهو حكم واحد حقيقي شرعي يبطله بخلاف ما اذا اشتركا في واحد اعتباري كاشتراك القول بعلية القدر مع الجنس والقول بعلية الطعم معه او مفهوم احد الامرين او احد الامور او في واحد حقيقي ليس شرعيا كالاتفاق فيما لو حكم الشرع بالمنافات او شرعي لكن لم يرد عليه الثالث كما في القول بوجوب تظهير الخرج والوضوء فلا يبطل الثالث و حكمه اي الاجماع انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض يفيد اليقين كما ان الكتاب والسنة كذلك فافادته اي الاجماع القطع بحجية العام رضا كاية المائة وخبر الواحد فيكفر جاحده اي منكر حجية الاجماع مطلقا هو المختار عند مشايخنا وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة كالعبادات الخمس وفي غير خلاف ولا بد لنا الاجماع من سند اي دليل وامارة يستند الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق بلا داع عادة ولان الحكم الذي ينعقد الاجماع به

ان لو يكن عن دليل سمعي كان عن عقل وقد ثبت ان لا حكم اعتبار
وقيل لو كان عن سند لاستغنى به عن الاجماع فلو تبقى له فائدة حجية
فائدة قلنا هذا يقتضي ان لا يكون اجماع ما عن سند وهو
خلاف الاجماع ومع ذلك لا نم اللزوم اذ فائدته حرمة الخلاف
وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند وعن تعينه ونحو
ذلك واعلم انهم اختلفوا في سنده فقيل يجوز ان يكون قطعيا كالقياس
وخبر الواحد وقيل يجب ان يكون قطعيا ثم ان لم يكن للنزاع في جواز
كون السند قطعيا معنى لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر
على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه يستحيل
اجماعا الا ان يستند الى قاطع وان اريد انه لا يثبت حكم فلا يتصور
فيه نزاع لان اثبات الثابت محال قلت وسنده ما يستقل بالحجية ليشمل الاظني فان
ما سنده قطعي ليس بمستقل بالحجية ونقلنا الاجماع اما بالتواتر
او الشهرة او الاحاد فنوى التواتر اجماع الصحابة اذا انقرضوا
حتى اذا لم ينقرضوا لم يكن الاجماع اتفاقيا كما من فروع الآية القطعية
الدلالة والخبر المتواتر فيكفر جاحده ان لم يكن سكوتيا حتى
اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا عليه ايضا فلا يكفر مخالفه فتراجع
من بعدهم بالشرط السابق فيما لم يرو فيه خلاف فهو فهو
كالمشهور من الخبر يضلل جاحده ولا يكفر تجاوزا عن ذكر الاجماع
المختلف فيه كالاجماع على ما فيه خلاف سابق او رجوع من البعض
لاحق فهو كالمتواتر من اخبار الاحاد لا يضلل جاحده ايضا
الركن الرابع في القياس وهو في اللغة التقدير يقال قاس النعل
بالنعل اذا قدره به واجعله مساويا للاخر ويقال قاس الجراحة
بالميل اذا قدر عمقها به ولذا سمي الميل مقياسا وصلة القياس

لغة

لغة الاتباع ويتعدى اصطلاحا بعلى لتضمين معنى الابتناء او
شرعا لانه مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر باختيار
الاباحة لان القياس مظهر لا مثبت والمثبت ظاهرا الاصل
وحقيقة هو الله تعالى واختار المثل في الحكم والعلة لان الحكم
اشبه الشخص لا يفهم بمجرد ولئلا يلزم القول بانتقال
الاوصاف لانا اذا حكمنا بشيء في غيره بعلته لا يكون الا بانتقالها
وانما قال حكم احد المذكورين ليشمل وجودي الموجودين
كما يقال في سبب الغد عمدا عدوانا فيقتص به كما في الحد ودونه
خوفا فيه شبهة فلا يقتص به كالعمد الصغير ووجودي المعدومين
كعدم العقل بالجنون على عدمه بالصغر فانه يولى عليه وعدميهما
كعدمه بالجنون على عدمه بالصغر لان الاباحة على خبره بالرأي متعلق الاباحة
واحترز عن ايراد النص لان المراد بالرأي الاجتهاد وهو حجة اي
دليل مظهر كما يشهد به تعريفه بالكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار اي ردوا الشيء الى نظيره وهو بينا والقياس
او بينوا من قوله تعالى للرؤيا تعبرون اي تطلبون المضاف الى ما هو
اعمال الرأي في المعاني المنصوصة لانه حكم نظيرها او انتقلوا او
جاوزوا لفظ هو كل قياس مشتمل على هذه المعاني فيندرج حجة الامور به
واعترض عليه اولا بانه مظاهر والانتظاهر لغة فيه ومنه العبرة والجسر
يعبر عن قياس بعض الامور بالاخر وثانيا بانه لا يتناول حكم الاصل
لانه ثبت بالنص والاجماع لا بالقياس وثالثا بانه غير مانع لدخول
الاستدلالات الشرعية على غير الموجود وعلى الموجود لا يقتضي
التكرار ويختل الخطاب مع الحاضر فقط والجواز فقط وجوبه

في غاية الضعف واجيب عن الاول بان الانتظار معلول
الاعتبار لا حقيقة ولذا صح اعتبر فانتظر والقلبة منه
وصحة النفي لو سلمت انما هي بطريق المجاز من قبيل صمت بكم
على اختلال اعظم مقاصده فذا العبرة لعموم اللفظ للحسي والشرعي
فيشمل العقلي والشرعي والمنصوص العلة والمستنبط بها ولو سلم
انه حقيقة في الانتظار او ظاهر في العقليات او في المنصوص
العلة فيكفي لطلق القياس الشرعي المستنبط العلة به لانا
بالقياس لنريد ونريد بالآلة التقرب عما يشعر به فالتعليل الدال على
ان القضية المذكورة قبل الامر بالانتظار علة بوجوب الانتظار
بناء على ان العلم بوجود الشيء يحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس
الشرعي قيل فيه بحث لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يفيد ان العلة
الثامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الانتظار هو القضية السابقة
غاية ما في الباب ان يكون الباء داخلة في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم
وجود السبب يحكم بوجود المسبب على ان ذلك مما يشذ في الافراد
من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وفيه انه يجب
ان يكون مما يعرفه كل من يعرفه اللغة قول قد صرحوا في
تحقيق مسالك العلة ان الفاء الواقعة في كلام الشارع مما يدل
صريحا على العلية وصرح به المعتزلي ايضا فكيف يصح انكاره وقد
سبق انه في كون الدلالة مما يعرفه كل من يعرف اللغة انه لا يتوقف
على الاجتهاد الا ان يكون مما يعرفه كل من يعرفه اللغة وفيه
الثاني بانه لا عبرة بتلك الاحتمالات اذ الراجح المتبادر بشهادة النصوص
واما التكرار فليس على الامر الا من تكرر السبب والسنة بحدث معاد
وابو موسى الاشعري وابن مسعود وقد تلقتها الامة بالقبول فترجح التمسك بها قال

وسوء ما روى ان النبي عليه السلام بعث معاذا الى اليمن
فقال بم تقضي قال بكتاب الله قال عليه السلام
فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان
لم تجد قال اجتهد برأيي وقال عليه السلام الحمد لله الذي
وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله فلو لم يكن
القياس حجة لانكره فلما حمد الله تعالى ابقاه على تلك

المراد قياس ما لو يكن مشروعا وهو كالقياس في نصب الشرايع
والذي يقصد به رد المنصوص كقياس اباحة الخمر اعتبارا
بالخمرة كما هاب الاعراق وما مضى فيه ليس كذلك واما المعنى
في الدليل فهو اما طريق لا يوهم فيه الخطأ والعقل مانع
عن سلوك مثله فلنا لا نسلم فقد قيل صوابه راجح والخطأ مرجوح
والاقطعيات الاسباب الدنيوية كربح التاجر وعلم المتعلم
ونحو ذلك بل يجب العمل عند ظن الصواب واما المعنى في المدلول فهو
ان حكم حق الشارع على القادر على البيان القطعي فلم يجز الشرع
في حقه بما فيه شبهة خلاف القياس حقوق العباد الثابتة بالشرع
قلنا جاز ان يكون ذلك باذنه فان جهد العقلاء لاداء محض
حق الله تعالى بالامر به وقع ذلك الجواز اهل بالرد واما التحقق
الابتلاء او لانه غاية ما في وسعنا فكذا في الاحكام ولذا ان القياس
شرط وركن وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاشياء فان الشيء
لا يوجد الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولا يخرج عن
العيث الا بحكمه اذ لو لم يفد حكمه كالبيع الفاسد فالامر
والكون مما يحتج به قد يدفع اما شرطه فان لا يكون الاصل
مختصا بحكمه بالنص اي لا يكون المقيس عليه منفردا بحكم بسبب
نص آخر دال على الاختصاص كما اختص خزيمة بن ثابت
بقبول شهادته وحده بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة
فحسبه وعرف هذا الاختصاص بالاستقراء واستشهد بن
هو بحاله الاية فانه تعالى اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه
نفي شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان مختصا به
وانما اشترط هذا لئلا يكون القياس مبطلا للنص وقد لا يعرفه

اي بالاصل

اي بالاصل المقيس عليه عن سنن القياس وطريقه بان لا يعقل
معناه وعلته كالمقدرات الشرعية من العبادة والعقوبة
وخصوصية الكفارات او يستثنى عن نظيره كاكل الناسي
للصوم فالقياس فيها يضاد هداها ويهدمها كما قال عليه السلام الفطر مما دخل الا ما خرج منه بقوله عليه السلام
ثم على صوم بقية يومك اذا اطعمك الله وسقاك او شرع ابتداء لنفي
نظيره في الشرع سواء كان مما ظهر معناه كرخص السفر والمشقة
او لا كضرب الدية على العاقلة ولا جناية لهما وان يكون
لمعنى حكما شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا او عقليا لا يحتاج الى المظهر
اثبات حكم شرعي لمساواة في علته ولا يتصور الابتداء ثانيا
باحد الادلة الثلثة اي الكتاب والسنة والاجماع او بالمعنى
منه اي من القياس يعني الاستحسان وسيجيء ان المستحسن
بالقياس الخفي يعتد به على الجلي لما سيأتي وستحقق الفرق بينهما
في موضعه انشاء الله تعالى غير متغير في الاصل بان يبقى حكم النص
بعد التعليل على حاله لانه لو تغير كان القياس مبطلا لا شيء اذ
لا ارتباط للفرع بان لا يتغير في الفرع حكم الاصل بزيادة
وصف او شرط فيفيد ونحو ذلك والا كان اثباتا ابتداء الحاقا
بالغائب ولما الظنية فلانها لا تتعلق بنفس الحكم الى الفرع متعلق
بحمل في اي وان يكون المعنى كما موصوفا بما ذكر معتبرا في الفرع
هو اي ذلك الفرع نظيره اي الاصل والا لم يشاركه في حكمه والا نقض
فيه اي في الفرع سواء وافقه القياس او خالفه اذ لو كان فاسدا وافقه
لغا القياس وان خالفه بطل واعترض عليه بانه يلغو والاصح
اذا لم يقصد به نقاضد الادلة كالاجماع على قاطع والى هذا اه

للتقييم

القياس

ذهب كثير من المشايخ وكثير في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة
واحدة بالنص والاجماع والقياس اقول الكلام هنا في القياس
الذي هو حجة مستقلة كما مر في الاجماع والا شتان وجود
النص في الفرع بنافيه والا فالنص هو موافقه القياس اكثر من ان
يحصى وهذه العبارة تتناولها لا يكون دليله شاملا لحكم
الفرع بشمول الظاهر فانه لا يجوز ايضا والا لكان تغيير
الاصل نسخا وكان القياس نظيرا بل بالطائل بخلاف ما ذكر في هذا
الشرط قيود اذا دل يفرع على كل منها فرعا فظا ثبت
بالقياس هذا فرع قوله حكما شرعيا وجهدان بعض الشافعية
قالوا اثبات الاسامي بالقياس الشرعي تخريج الاحكام عليها
جائز ممتنع بانا اسم الخمر مثلا ادير مع الشدة المطربة
وجودا وعدما في عصير العنب وذلك الدوران دليل العلية
وعلة التسمية حاصلة في النبيذ فيصدق عليه الخمر ويحرم
حرام فيحرم وعجز الشرب قليله وكثيره كالعقار فان اشترط
في القياس الشرعي كونه المعدي حكما شرعيا بطل اثبات الاسامي
بالقياس وصح التفريع فاندفع ما قيل ان اشتراط كون الاصل
شرعيا اما يطلب القياس وهو باطل او في القياس الشرعي وح
لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك ولا يتعدى الوضع
هذا تفريع قوله ثابتا فان الوصف في الاصل لما لم يثبت معتبرا في
نظر الشرع لم يتعد الى غيره ولا يتعدى الثابت بالقياس
اي الجلي عند فانه المتبادر من الاطلاق وهذا تفريع قوله
باحد الادلة الثلثة ويخفى منه وانما لم يتعد لان العلة ان
اعتبرت في القياسين فالوسط ضايع والا بطلا حدهما لان

المعتبر

المعتبر في الاصل احدى العلتين مثلا اذا اوجب الذرة على الحنطة في
الربوا بعلة الكيل والجنس تكرار بدقياس شيء آخر على الذرة
فان وجدت فيه العلة المذكورة كما اذا ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه
على الحنطة وان لم يوجد لم يتحقق قياس على الذرة لانتفاء علة الحكم
ولا يقال الزمي اهل الظاهر فانهم لا يقولون بالقياس اصلا هذا تفريع قول
غير مغير فانه يحكم في الاصل وهو اسلم حرمه تتنزل بالكفارة وفي
الذمي حرمة لا تتنزل بها لعدم صحة الكفارة منه لعدم اهليته لها
ولا يلزمه الخطاب بالنسبة في عدم الانصراف هذا تفريع عدم الافراع هو
نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون عذر الناسي ولا يجوز
السلم في القياس على المنصوص هذا تفريع قوله لا نقض فيه فان قوله السلم
الى اجل معلوم نقض في اشتراط الاجل في السلم واعلم ان قوله لا نقض
فيه مغن عن اشتراط ان لا يغير القياس حكم النص لان معناه
عدم نقض دال على الحكم العدي وعدمه وقيل اذا غير القياس حكم النص
فقد وجد نقض دال على العدم وبالنظر لهذا اورد السؤال مع
جوابه الوارد على قولهم وان لا يغير القياس حكم النص حينئذ قال واما
الفضيل من الطعام فلم يخصص من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء بالتعليل متعلق بقوله لم يخصص الخ
متعلق بالتعليل بل المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في
الكثير تقريرا لكيل غير دقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء فان الفضيل والكثير يخصص الفضيل من النص العام
فجوز تربيع الفضيل بالفضيل وعدم التساوي بالتعليل بالقدر حيث
فلم ان علة الربوي هي القدر والجنس والقدر اي الكيل غير موجود في
الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا وهذا التعليل مغير للنص

يبيع

فجوز ذلك القياس مع وجود النص في الفرع وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية المقدرة على ما عرف في الشرع والتسوية المقدرة شرعا في المطعومات التسوية في الكيل ولا تتصور الا في الكثير فانا اذا قلنا لا تقتل حيوانا الا بالسكين كان معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين ففتل حيوان لا يقتل بكالقمل والبرغوث والسلعة لا يدخل تحت النهي وقد قال اما سقوط حق الفقير في العبد في باب الزكوة فبدلالة النص لا التعليل بالحاجة نظير السؤال انكم جوزتم دفع القيمة في الواجب في الزكوة قياسا على العبد بعلة دفع حاجة الفقير ففي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في قضاء ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالصة حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجاز العدة ادراكهم والاسئلة ان حوائجهم مختلفة لا ترفع بنفس الشاة مثلا وانما ترفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مواساة لحقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال فعلمنا ان الغاية التي شرع بانفاذ الله تعالى لاجلها التعليل واذا ذكره انما هو لكونها علة من وجب عليه الزكوة لان الاداء جنس التصاب اسهل وتيسير اليد او صلة وكونها معيارا لمقدار الواجب اذ بها تعرف القيمة دون لما ورد ان وجوب الشاة اذا ثبت بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اراد ان يدفعه

فقال

فقال وانما هو اي التعليل بها لبيان مصلحة حدوث الاشارة مثل ان قوله
ان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة مصلحة للمصروف اليه الفقير
وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمنع تعليله بل حكم شرعي ثابت
بالنص الدال على وجوب الشاة لان الدراهم صلاحية حدثت بعد ما كانت
باطلة في الامم السالفة ولما كان هذا حكما شرعيا علمنا بحاجة
الفقير الى الشاة او كونها دافعة لحاجته ليتعدى الحكم الى القيمة
ويجعل مصلحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي
للحاجة ادفع فلما اصل اذا تمهد ثلثة احكام الاول وجوب الشاة
والثاني جواز الاستبدال والثالث صلاحية الشاة للصرف للفقير
والتعليل انما وقع في الاخير وليس في تعليل النص ادلة على عدم
صلاحية الشاة للصرف بل تقرير النص الدال على وجوب الشاة انما
هو بدلالة النص النص الاخير بقاء حق الفقراء وهذا التقرير
مقارن للتعليل في حكم آخر غير واقع بسببه وهو صلاحية القيمة فلا
فالتغيير مع التعليل لا يكون فيلزم ان النص الدال على وجوب
الشاة دال على صلاحيتها للصرف وكذلك النص الدال على جواز الاستبدال
دال على صلاحية غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل فلنا لا نسلم
لجواز الاستبدال اسقط اعتبار اسلم شاة وجواز ايفاء
حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا الايفاء على صلاحية
القيمة وكل مفهوم بعد ما لم يوجد في الامم السالفة بحلا وايجاب
الشاة بعينها فاين معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تفسير
على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة متفقة صلاحا
للصرف وذلك بالتعليل مع ما في من الاشعار بان الاستبدال
انما جوز اعتدادا في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره بنية

الزكوة لم يجز والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء
وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن
صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة هما ثابت كلا الامرين
بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني با
لتعليل والقياس على الشاة واعترض على جواز الاستبدال بدلالة
النص بانه لو لم يكن في وجوب ما يصلح ايفاء حق
الفقراء او قضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة
انما لا كاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارتفاق وجوابه
ان الدراهم والدنانير اموال باطنة والمتوخذ الزكوة منها نادرا
فلا تحصل بها انجاز المواعيد على سبيل اليقين واما ركنه فاربعة
ركن الشيء جزؤه الداخل في حقيقته والمشهور انه للقياس
اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع واما حكم الفرع فمن
اركانه اما الاصل فالمحل الثابت بكلا من وحكمه الفضل وقيل
دليل كحديث الربوا واما الفرع فالمحل المثبت كالارز والذرة وقيل
حكمه فضلا دليلا لانه عين القياس والنزاع اعتباري
فلا يلتفت الى تصحيح المصحح وارد الطعن فانه تطويل بلا طائل واما
حكم الاصل في افادة النص كما كان اكونه اولا اجماع او الاخص
بالقياس المبني كما سبق في القياس الجلي كما سبق واما جامع المسمى
بالعلة فما جعل علما لامارة وعلامة على حكم النص فانه المؤثر
في الحقيقة هو الله تعالى وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة
بالحكم والصالح فقد رد على طائفتين الاولى المعتزلة حيث قالوا
العلل الشرعية مؤثرات حقيقة كالعلل العقلية لقولهم بالوجوب
على الله تعالى من ذلك علوا كبيرا فالقول بانه تعالى موجب عندهم

شرح الفصل

شرع الفصل على ما تعالى وثبوت بطلان الاصل يغني عن اثبات
بطلان الفرع والثانية بعض الاشاعرة حيث قالوا افعال
الله تعالى ليست معللة اصلا لاستلزامها الاستكمال بالغير وقد
اضطر الاقوال في توجيه هذه المقال اقوى الذي يأتي لا لخاطر الفاتر
ان معناه ان افعال الله تعالى لو كانت معللة كانت علة غائية وغرضا
وهو باطل لان العلة الغائية علة لعلية العلة الفاعلية ولا
شيء من المعلول موقوف على علته ومحتاج اليها فيلزم ان يكون الباري
تعالى في فعله محتاجا الى علة فيلزم منه استكماله بالغير و
جوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون تلك العلة حكما وصالحا
فلا يلزم ما ذكر ونحن على هذا هود ابنا من الخوض في نقول الفصوص
فنقول يعلل هي امارات لايجاب الله تعالى الاحكام عندها وان
كانت موثرة بالنسبة الينا بمعنى توصل الصالح تفضلا واحسانا
كما ان آثار العلل العقلية مخلوقة لله تعالى ابتداء وموثرا بتبرها
جريان سنة الله تعالى بخلقها عقيبها ثم انها امارات على الحكم
في الفرع عند اكثر مشايخنا لان حكم الاصل انما هو بالنص وعند
مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين حكم الاصل مضاف الى العلة
اذ المراد منها الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة
صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة
المجردة والا لم يفرق بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع مما ذكر من الاوصاف التي يشتمل النص عليه اما بصيغته كاشتمال
نص الربوا على الكيل والطعم او بغيرها كاشتمال نص النهي عن بيع الرطب
على الجفاف عن التسليم فانه لما كان مستنبطا من النص لا بد من ان يكون ثابتا
بصيغة او ضرورة وجعل الفرع نظير الاصل اي الفرع المنصوص عليه

في حكمه اي حكم النص بذلك الحكم بوجوده اي بسبب وجود ذلك الموجود
اي في الفرع ويكون ذا في الجامع هذا اشارة الى شرائط اعتبرها
بعضهم في العلة من كونها وصفا لازما جليا منصوصا عليه
الى غير ذلك وصفا لازما للاصل كالثمنية للمكيلة في المضروب
عندنا فان الجزئين خلقة وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا
حتى تجب الزكوة في الحلي والتبر عند الشافعي او وصفا عارضا كالكيل
للبر فانه ليس بلازم للحبوب فانها قد تباع وزنا وتكون حليا
كالطواف وحفنا كالقدر والجنس وهو كما اي اسم كلي يقع على الجنس
لمسخاضة سألت عن الاستحاضة توضئي وصلي واذا قطر الدم
على الحصير فانها دم عرق انفجر وهذا اسم موضوع لمعنى عارض فان
الدم اسم جنس للدماء الخارجة وصف عارض فالمراد بكونه جنسا ان يتعلق
الحكم بمعناه القائم بنفسه لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات
ويكون حكما من احكام الشرع كما في حديث الخثعمية فانه على السلام
قاس حق الحج عن الاب على حق الله في قضاء دين العباد عند وافقة
كونه دينا وهو حكم شرعي لانه عبارة عن وصف في الذمة وذلك
شرعي ويكون مركبا كالكيل والجنس ومفردا كالثمنية ويكون منصوصا
وغير منصوص اي والاصل في النصوص ان عدم التعليل الا بدليل
دل على انها معللة كما في العلة منصوصة اما لان التعليل يجمع
الاوصاف ويسد القياس لانها لا توجد الا في المنصوص عليه وكل
وصف يتناقض ويتعارض عند التعليل والاثبوت مع الاحتمال فان
الاصل الوقف فاما لان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبعده
ينتقل الى العلة فهو كالمجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل والجواب
عن الاول ان دليل رجحان البعض يرفع الاحتمال ويعتبره وعن

الثاني

وعن الثاني ان التعليل لحكم الفرع الذي لا يضاف الى النص من حيث
الاظهار للحكم الاصل الذي هو المضاف الى النص وقبل ان الاصل
التعليل بكل وصف يمكن اي يصلح لاضافة الحكم اليه فيجاب لان الاولى
قائمة على حجية القياس بلا تفرقة بين نص ونص ويكون التعليل
هو الاصل ولا يكون بالكل ولا بالبعض دون البعض الحامل على تعيين
التعليل بكل وصف الا لمانع يكفي لفقه نص او اجماع او معارضة او صالح
اجيب بان التعليل بكل يفضي الى التناقض كما مر وليس بشيء لانه
من جملة الموانع فالصواب ان يقال انه يفضي الى تصويب كل مجتهد
وهو خلاف المذهب وسيأتي انه باطل وقيل الاصل
التعليل لكن لا بالكل وصف لما سبق بل بعضه مميزا او بوصف مميز
عن سائره لان التعليل بالمجهول باطل وهذا اشبه بمذهب
الشافعي واذا لم ينقل عنه صريحا فانه يكتفي بدلالة التعبير والاشتغال
بكون النص معللا حتى يعلل بالقاصرة فبعض الشافعية ذهب
الى ان التعبير للوصف عما سواه في الاحالة اما بالاجماع او القلب
خيال العلية وحاصله تعيين العلة في الاصل بتجريد المناسبة
بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره قال ابن
الحاجب الاحالة هي المناسبة وهي المسبح تخرج المناط الذي
استنبطي ما علق الشارع الحكم به ومالك الى التعيين بانه لا يحكم
من علة وهي اما الوصف القاصر او المشترك لكن القاصر
ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علته ويضعف
ذهب ان مجرد الاحالة لا يكفي بل يجب بعده شهادة الاصول
يعني ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المنافضة
اعني ابطال نقيض ما تعرض له اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف

في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف
ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض بنفس الوصف كما يقال الاصل
الزكوة في كور النخيل فلا تجب في اناثها بشهادة الاصول على
التسوية بين الذكور والاناث واذا في ما يكفي في ذلك اصلا
فان المناسب للخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصل تزكية
بمنزلة العرض على المركبي واما العرض على الاصولي كما ذهب
اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر وعندنا الاصل في النصوص
التعليل الا لمانع ولكن لما لم يصلح الا لتمييز لا بد من دليل مميز
للعلة من سائر الاوصاف وسيأتي في بيانه ان شاء الله تعالى ولا
بد قبل المميز اي قبل ما لاحظه دليل التمييز من بيان كونه اي النص
معللا في الجملة اي لا يكون من النصوص التعبدية بل يكون معللا عند الخصم
ايضا ولو بعلة غير ما نقول او بدليل يدل عن اوجب تعليله فان
النص لو عاد تعبديا وهو معلل يحتمل ان يكون هذا النص تعبديا فوجب
اولا الزام التعليل ثم الاشتغال بتعيين العلة ولا يكفي ان
يقال الاصل التعليل لانا لا يصلح للالزام كما ان مجرد الاستحباب
ليس بمانع بل يجب اقامة الدليل في هذا النص على الخصم انه معلل كما
مثلا اذا نظر المجتهد في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة
بالفضة مثلا بمثل يدا بيد فقبل تمييز العلة وكم بانها الوزن
والجنس لابد ان يثبت ان هذا النص من النصوص المعللة فيقول ان
هذا النص يقتضي حكم التعيين بقوله يدا بيد لان اليد آلة للتعيين
كالاشارة والاحضار ويجوز التعيين من باب منع الربوا كوجوب
القبض لان المشارطة في مطلق البيع تفيد احد البدلين احترازا
عن بيع الدين بالدين مشارطة في باب الصرف تفيد البدلين جميعا

احتراز عن شبهة الفضل التي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر
احتراز عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين منعا
ربح ما لم يضمن في غير مسألتنا فيبيع الطعام بالطعام
ان التقابض شرط ليحصل التعيين وقلنا جميعا يجب التعيين
في بيع الحنطة بالشعير حيث لو يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه
مع الحلول وكل الاوصاف ووجب التعيين رأس مال السلم بالاجماع
فثبت ان نفي الربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بزيد
التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق الدلالة
حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل اشد تحققا من
ربوا النسيئة لان فيه شبهة الفضل باعتبار عرية النقد عن النسيئة
وحقيقة الشيء اقوى من شبهته فاذا ثبت تعليله وجب الاشتغال
بتعيين العلة وتعيينها بالطرق الآتية انشاء الله تعالى ولا يجوز تعليلنا
النص بالقاصرة من العلل خلافا للشافعي وفي العبارة اشارة الى
النزاع في العلة المستنبطة فان المنصوصة يجوز ان تكون قاصرة
بالاتفاق وانما النزاع في الاصل ثابت بالنص واما التعليل
لاظهار حكم في الفرع ولا يضر ذلك الا بعد العلم بان الشارع
قد اعتبر العلة في غير مورد النص وليس معناه ان التعليل يتوقف على
التعدية حتى يقال التعدية موقوفة على التعليل فكيف يقف عليها
دور بل معناه ان التعليل يتوقف على العلم بان الوصف حاصل
في غير مورد النص واما الشافع فلما كفى بالاحالة اقتصر على
القاصرة فاندفع ما قيل انه لا معنى للنزاع في التعليل بالقاصرة
الغير المنصوصة لانا ان اردنا عدم الظفر بدلك فلا نزاع واما
عدم الظن فبعد ما غلب على رأي المجتهد علية الوصف القاصرة

وترجح عند بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهابا
الى المتجرد وهو ظاهر فلما عند عدم رجحان ذلك او عند تقارض الفاسد
والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي وذلك لان
المعتبر في استنباط العلة عندنا التأثير وهو لا يتصور بدون التعدية
كما سيأتي انشاء الله تعالى ولا يجوز تعليل النص مما اختلف في وجوده
في الفرع والاصل كقول الشافعي في الاخ انه شخص يصح تكفير بالعتق
فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه اذا اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد
لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم فان اراد اعتاقه بعد ملكه
فلا نسلم ذلك في الاخ وتبنى الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف
في العلة كقولنا في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كما تقتل قتل
ولد مال في بيد كاتبا بنته وارث غير سيده فقول العلة
في الاصل جهالة المستحق لانه لا يلاءم عينه مقارنة مع الوصف
الفارق الموجود في الاصل كقولنا لا يصح التكفير باعتاق
كما اذا ادى بعض البدل فقولنا اداء بعض البدل عوض والعوض
مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع وترجح
العلة بوجوه الاول الاجماع كاستغراق علة ولاية المال اجماعا كما
النكاح الثاني النص كما دل بوضعه صريح او اقتران صاحب
فيه بالعلة نحو لعلة كذا او لاجل كذا وكيكون كذا ونحو ذلك
ظاهر فيها اي في العلية بمرتبة واحتمل غيرها كلام التعليل
يحتمل العاقبة وباء السببية يحتمل المصاحبة وان الداخلة
على ما لا يوقع للسبب ما يتوقف عليه سواه يحتمل مجرد الاتحاد
والشرطية نحو قوله تعالى ان يزدن تحصنا ونحو ما كان ظاهرا
بمرتبتين كان في مقام التعليل لخلو الفعل عن القرائن بالكلية

وانها

وانها من الطوافين فان اللام مضمر والمضمر انزل من المقدر
قيل ايماء لانها لوضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواضع لقوة
الجملة التي يطلبها المخاطب ويرد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب
على العلية ايماء والاول اصح لما قال الامام عبد القاهر انها في هذه
المواضع يغني غناء الفاء ويقع موقعها وتفاد التعليل في لفظ الترك
عليه التدام سواء دخل الوصف نحو فاذا هم يخشون او واو الجمع نحو
تنخبة دما ولحكم والجزاء نحو فاقطعوا ايديهما وسره ان الفاء
لو وقع في العلية بل الترتيب والباعث مقدم عقلا موخر خارجا
فجيء لملاحظة الامرين بدخول الفاء على كل منهما هو فيهما علية
بالاستدلال دون ظهورها ظاهرا فيهما بمراتب كالفاء ولفظ الرأي
نحو سهى فسجد زاد هنا احتمال الغلط في الفهم كلمة لا ينفي الظن
لبعده والاولى ان لم يدل بوضعه فايماء وهو ان يقترن
بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه على
التعليل دفعا للاستبعاد مثال العين حديث الاعرابي فان عرضه
من ذكر الموقعة فيها سأل حكما وذكر الحكم جواب لتحصيل غرضه للايذان
بخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون
السؤال هنا دالا في الجواب كانه قال ان واقعت فكفر وهذا يفيد
ان الواقع بيان علة للاعتاق لان الفاء ليست حقيقة لتكون صريحا
بل مفيدة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول الغير
الشمس فيقول للعوا استغنى ما ترى ومثال نظير نحو حديث الخصية
فانها سئلت النبي عليه السلام عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين
الادمي فنبه على كونه علة للنفع والالزم العبث وهذا اي من الايماء
ذكر وصف مناسب للحكم سواء رتب الحكم عقيبه بالذكر نحو لا يقضي القاضي
بحضرة الخصم

وهو غضبان تنبيه على علية الغضب لثلا القلب ونحو اكرم العلماء
ومعناه من الايماء الفرق بين شيئين في الحكم اما بصفة صفة مع ذكر الحكم
نحو الرجل كهم والفارس كهما فانه فرق بين الفارس والراجل في الحكم
بصفة الفروسية وضدها او ذكر احدهما نحو القاتل لا يرث حيث
لم يقل وغير القاتل يرث وتخصيص القاتل بالمنع من الارث مع شتى
الارث يشعر بان علة المنع القتل واما بالغاية نحو لا تقربوهن حتى
يطهرن فالطهارة علة جواز القربان او الاستثناء نحو الا التفوف
فالعفو علة لسقوط المفروض او الشرط نحو منلا يعمل وان اختلفت
الجزاء فيجعل كيف شئتم فاختلاف الجنس علة لجواز البيع والنسخ
ان كلا منهما ذكر يورث ظن العلية وان لم يفد القطع بها وانه فهم
العلة لا يستلزم صحة القياس كما في آية السرقة وانما لا كون
العلة متعدية لان المنصوصية وما بالايماء جائز كونها قاصرة با
لاتفاق الثالث المناسبة اي مناسبة العلة للحكم بان يصح اضافة
اليها ولا تكون نابية عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين
الى الاخر عن الاسلام لانه نا سيد الى وصف الاسلام لانه ناب
عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها بشرط الملاءمة اي
ملاءمة العلل المنقولة عن الرسول عليه السلام وعن السلف رضي
الله عنهم لان كون الوصف مناطا امر شرعي فلا بد ان يكون موافقا
لما نقل عن الذين عرفوا احكام الشرع بيانا ونظرا بان يكون الوصف
والحكم الذي نعتبره من جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم نحو ان
يقال الصغر علة لثبوت الولاية على النفس لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل
الرسول عليه الصلوة والسلام لطهارة سؤر الهرة بالطواف
لما فيه من الضرورة فان العلة في احدى الصورتين الصغر وفي الاخر

الطواف

فلعلنا وان اختلفا لكنهما من جنس واحد وهو
الحكم الذي يندفع بالضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في
اثبات حكم يندفع به الضرورة اي في حق الرخص وهذه المناسبة
المشروطة تجوز القياس لانها كاهل الشاهد فان المستور يجوز
العمل بشهادته قبل ظهور عدالته نظرا الى الاصل الا هلية حتى يحكم بها
القاضي نفذ وربما تسمى هذه المكابرة تأثيرا وهو اراد حين يقال وانما
اعتبر لتأثير غير وانما اشترط التأثير والموجب القياس هو التأثير
يعني ان يثبت بنص او اجماع اعتبار علية نوع اي نوع الوصف الجامع
او جنس القريب في نوع الحكم او جنس القريب في الجنس بالقريب احترازا
عن التأثير بالنظر الاول وانما اوجب لانه بمنزلة العدالة للشاهد فكما
ان العمل بشهادة واجب بعد ظهور عدالته فكذا يجب بعد حكم العلة بعد
ظهور تأثيرها بهذا المعنى والمراد بالنوع الاعم او رده بدليل يدل
ان المراد هو الوصف المخصوص بالحكم كالسكر المخصوص بالحد والقتل
بها فيتوهم ان للخصوصية مدخلا في العلية والمراد بالوصف وصف يجعل
علة لا مطلقا وبالحكم المطلوب بالقياس لا مطلقا واضافة النوع
الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية واما اضافة الجنس الى الوصف
والحكم فبمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعتبر والحكم المطلوب
كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف
والحكم مثل العجز الذي هو اعم من العجز عن الايتان بالمحتاج اليه وصف هو علة لحكم
فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فجعل الصبي الغير
العاقل نوعا وعجز المجنون نوعا آخر جنسهما العجز بسبب عدم
العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز الذي ضبط بقوى اعم من
الظاهرة والباطنة على ما يرى عن المريض فوقه والحرس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل

بدو الاختبار على ما يشمل المحبوس وهو قيد الجنس الذي هو الجزء
الثاني من الفاعل على ما يشمل الساقط ايضا وهو قيد مطلق العجز
الشامل لما ينشأ من الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج و
هكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام
والا فتحقيق الانواع والاجناس بافسامها مما يعسر في
الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتبارية فالنوع في النوع اي
فمثال تأثير نوع الوصف في نوع الحكم كالصغر في الولاية على النفس
كما يقال في الثيب الصغيرة انها صغيرة فوجب الولاية على نفسها
في النكاح كالبكر الصغيرة بجامع الصغر فقد ظهر اثر نوعين هذا الوصف
وهو الصغر في نوعين الحكم المدعى بقدبته وهو الولاية على النفس
بالاجماع والمقصود التمثيل فلا بأس في التركيب والجنس في الجنس
كسقوط الزكوة عن الصبي فان الجزء بواسطة عدم العقل الذي هو
جنس لنوع الصبي مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس
لسقوط الزكوة والنوع في الجنس كسقوطها اي الزكوة عن لا عقل له فان
العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس
لسقوط الزكوة والجنس في النوع كعدم دخول شيء في الجوف في عدم فساد
الصوم فان الاحتراز عن شهوة البطن والفرج الذي هو جنس
لعدم الدخول مؤثر في عدم فساد الصوم وقد يتركب البعض من
الاربعة مع البعض فيصير الاقسام البسيط والمركب خمسة عشر اربعة
للبسيط حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في
جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم والباقي
وعلى هذا عشر للمركب لان التركيب اما ثنائي او ثلاثي او رباعي
الرباعي نواحد فقط واما الثلاثي فاربعة لانه اما يضم ثنائيا

بنقصان واحد من الرباعي فذلك الواحد اما اعتبار النوع
في النوع فالباقي اعتبار الجنس في الجنس والنوع في الجنس والجنس
واما الجنس في الجنس فالباقي النوع في النوع والنوع في الجنس والجنس
في النوع واما النوع في الجنس فالباقي في النوع والنوع في الجنس
والجنس في النوع واما الكل فالباقي النوع في النوع والنوع والجنس
في الجنس والنوع في الجنس والجنس والجزء اربعة واما الثنائي فستة
لان اعتبار النوع في النوع ان تركب مع اعتبار الجنس في النوع
او النوع في الجنس او الجنس في الجنس حصل ثلثة ثم اعتبار الجنس في النوع
ان تركب مع اعتبار النوع في الجنس والجنس في الجنس حصل اثنان
ثم اعتبار النوع في الجنس ان تركب مع اعتبار الجنس في الجنس حصل
واحد والجميع ستة فالمجموع احد عشر والمتمثلة الاقسام مذكورة
في المطولات وقيل نعرف العلة بالدوران وهو الوجود عند الوجود
اي وجود الحكم عند وجود الوصف وبسبب الطرد وزاد البعض
على الوجود عند الوجود العدم عند العدم وبسبب الطرد والعكس
وزاد البعض عليها قيام النص في الحالين اي حال وجود الوصف
وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة
الحكم الى الاسم ونحن اضافة الحدث الى الوصف فانا قد وجدنا
وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود
حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب ابدا كلما
وجوب القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب
اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو
العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وهو الحق غير ثابت في الحالين فيتحقق
عدم الحدث فاظهر النص وجوبا واذا ظهر القيام هو عدم الحدث عند الوضوء

وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلا ينبغي انه اذا
لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما
عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص اما
عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي
لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب يستند
الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فلعل
ذلك علة الحدث اذ لولا ذلك لما اختلف الحكم عن النص لان العلل
الشرعية امارات فلا حاجة الى ما هان نعقل فلنا ذلك في حقه تعالى
واما في حقنا فالاحكام تستند الى العلل كاسناد الملك الى الشراء والقتل
الى القتل فلا بد من التمييز بين العلة والشرط واما ذلك بما
تعقل والدوران مطلقا اي سواء كان الوجود عند الوجود او معه
العدم عند العدم لا يفيد العلية لجواز ان يكون بالتفاق كلي او تلازم
تعاكسي ويكون المدار لانه العلة او شرطا مساويا فلا يفيد ظن
العلية والقيام اي قيام النص في الحالين والحكم له نادر فلا يجعل
اصلا في الباب اي باب القياس الذي يبتنى عليه اكثر الاحكام الشرعية
واما حكم اي اقتباس فالتعدية اتفاقا بيننا وبين الشافعية كالتعليل
عندنا فادة حكم التعليل عندنا هو التعدية كونه مرادفا للقياس خلافا
للشافعي حيث قال جوز التعليل بالقاصرة ولم يجوز كما سبق واذا كان
التعدية حكما للتعليل لانه له فلا تعليل اتفاقا في لانبات السبب
ابتداء كاحداث نقض موجب الملك او وصفا ابتداء كاثبات التحوم
في الانعام لان التعليل لا يتصور كما يظهر لمن يلاحظ معناه ولو
سلم فيؤدي الى اثبات الشرع بالرأي ولا لاثبات الشرط لحكم شرعي
عرف لا بنفسه ذلك الحكم بدونه كالشهود في النكاح او وصفا كونهم احرارا

لان هذا ابطال الحكم الشرعي ونسبة له بالرأي مع تفرق التعليل
كما مر ولا لاثبات الحكم كصوم بعض اليوم او وصفه كصفة الوقت
لان نصب احكام الشرع بالرأي فلا يجوز مع ما سبق بل التعليل
انما هو لتعدية حكم شرعي من الاصل الثابت بالنص والاجماع الى
فرع هو نظيره باتفاق بين اصحابنا واختلف في التعدية السببية
والشرطية بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا
لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا
على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواط سببا
لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة
قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علمائنا المذهبين الى المنع
وبعضهم الى جوازه وهو اختيار شيخ الاسلام فظهر بهذا التقرير
وجه صحة كلام من اعتبر في صاحب التنقيح بعدم دربة مراده
فصل ان سبق الافهام اي افهام المجتهدين اذا فقهم العلوم كالا وهام الى وجه القياس وهو المسمى قياسا جليا يختص بالحكم
اي اسم القياس والا اي وان لم تسبق اليه وهو الذي يسمى قياسا
خفيا فالاستحسان عند غالب الاصحاب في اصطلاح الاصوليين على القياس
الخفي خاصة كما تقدم القياس على العلل المؤثرة تمييزا بين القياسين وقد
يسمى الاستحسان الاقوى اي العمل بالقياس الخفي وهذه التسمية في الفروع
شايعة وهو اي الاستحسان دليل يقابل القياس الخفي وهو اي ذلك الدليل
اما الاستحسان في الاجارة والسلم وبقاء الصوم في الاكل ناسيا اولا جماع
كما في الاستصناع او الضرورة كما في طهارة الحب والحوض والآبار او القياس
الخفي كما رأى القياس الخفي في ان الاولى فيها فوق والثاني صاحبه رجحه
وخفي فعل اي ذا نظر اليه بالنظر بعد تحته فوذا تأمل حق التأمل علم

وللقياس الجلي ايضا فساد الاول لما ضعف تأثيره والثاني ظاهر
فساده وصحة واول الاول اى القسم الاول من الاستحسان اولى من اول
الثاني اى القسم الاول من القياس وثاني الثاني اى القسم الثاني من القياس
اولى من ثاني الاول اى القسم الاستحسان لان المقتضي هو الثابت والظهور
فالاول وهو ان يقع الاترجل من الاستحسان في مقابلة القسم الاول
من القياس كسؤر سباع الطير فانه يخص قياسا على سباع البهائم
طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو
ان يقع الاثر الثاني من الاستحسان في مقابلة الثاني من القياس
كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياسا لا استحسانا لانها لا تكاد تنفك
لما اشتمل على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يؤدى
بالركوع كما يؤدى بالسجود لمناسبة ظاهرة بينهما فهذا قياس جلي في
فساد ظاهر وهو العمل بالمجاز بلا نقد وتضيقة وصحة حقيقة هي
سجدة التلاوة لم تعرف مؤداة مقصودة وانما المقصود هو التواضع
ومخالفة المتكبرين وموافقة المواظبين على قصد العبادة وهذا حاصل
في الركوع في الصلوة الا ان المأمور به سجود فلغا الركوع فينبغي ان لا ينوب
عنه الركوع كما لا ينوب عن السجدة الصلاتية وكما لا ينوب الركوع
خارج الصلوة عن اداء اول سجدة تجزيه احرز بخلاف الركوع والتلاوة
وهذا في الحقيقة يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة
وعدم تأدية المأمور به بغير وفساد خفي هو جعل غير المقصود
مساويا للمقصود فقلنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة
التلاوة في الصلوة مؤداة بالركوع ساقطة كما تسقط الطهارة للصلوة
بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لو يشرع عبادة
بخلاف سجدة الصلاتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع

لقوله

لقوله تعالى اركعوا واسجدوا وكل من القياس والاستحسان ينضم عملا
تارة باعتبار القوة والضعف الضعيف الاثر وقوته فيكون
الاقسام اربعة ولا يرجح الاستحسان على القياس في هذه الصور
الاربع عند التعارض بين القياس والاستحسان الا في صورة واحدة
وهو هو القوي اثرا اى اثر الاستحسان وضعف اثر القياس اقوى
فظاهر واما اذا تساويا في القوة فالقياس يرجح لظهوره
او في الضعف فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره وينضم تارة
باعتبار الصحة والفساد الى الصحيح الظاهر والباطن والى فاسدهما والى
صحيح الظاهر فاسد الباطن والى العكس وهو فاسد الظاهر صحيح
الباطن وفي ترجيح كون القياس جليا مع سبق افهام اليه والاستحسان
خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من
ضرب الاقسام الاربع في الاقسام الاربعة الاستحسان الاول
من القياس وهو صحيح الظاهر والباطن يرجح على كل الاستحسان
لظهوره وثانيه اى الثاني من القياس وهو فاسد الظاهر والباطن
مردود بالنسبة الى الكل لفساده ظاهرا وباطنا بقي الاخيران من
القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس فالاول من
الاستحسان وهو صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما الصحته ظاهرا
وباطنا وثانيه اى ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن
مردود لفساده ظاهرا وباطنا بقي الاخيران من الاستحسان
وهما صحيح الظاهر وفاسد الباطن والعكس فالتعارض بينهما
اى بين اخيري الاستحسان وبين اخيري القياس وهما صحيح الظاهر
وفاسد الباطن والعكس وقوع مع اتحاد النوع بان يتحد القياس
والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن والعكس فالقياس الاول

لظهوره وان وقع التعارض مع اختلافهما اى اختلاف النوع
وهو هذا في الصور التي احدهما ان يتعارض صحيح الظاهر وفاسد
الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر كما صحيح الباطن من القياس
وثانيهما ان يتعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان
صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فاظهر فساده ابتداء سواء
كان قياسا او استحسانا فلكن اذا تأمل يتبين صحته اقوى من العكس
لان المعتبر ما يظهر بعد التأمل والمستحسن بالقياس الخفي يعدى
لا محالة وان يفرق بين المستحسن بالقياس الخفي الذي هو
المتبادر من اطلاق والثلثة الاخر بانه يعدى الى الباقية للعلة
بها على نفس القياس الظهور الاول لانه اقاسا وما في وجوه المعتبر
مثاله ان الاختلاف في الفص قبل قبض المبيع يوجب بين المشتري
فقط قياسا لانه المنكر وفي بيعها استحسانا انما البائع فلانه منكر
وجوب تسليم المبيع بمقابلة ما هو ثمن في حق المشتري واما المشتري
فلانه ينكر زيادة الثمن وهذا الحكم الذي هو التحالف يعتدي الى
اربعتها والاجر والمسمى لاجراء المختلفا في مقدار الاجرة قبل
استيفاء المنفعة واما القبض فبنوبة بقوله عليه السلام اذا
اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يعدى
الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة وهذه التعدية لانتفاء في كليف
ان من شرطها ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس بلا تفرقة بين الجلي و
الخفي لان المعتبر حقيقة حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على
المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجب بادء اليمين
من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيف
التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر

بهذه الكيفية

بهذه الكيفية وهو ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة
هواى الاستحسان ليس بتخصيص العلة على ما يتوهمه البعض
من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وسائر الصور
وقد ترك العمل به في الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم
المانع فيكون باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة لان عدم
اى عدم الحكم في صورة الاستحسان ليس لان العلة موجودة وقد
تخلف عنها الحكم بطريق التخصيص بل لعدمها اى عدم العلة مثلا
موجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في
الآنية الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى حكم ذلك
واما فحواى فدفع القياس بدفع علته فبوجوه الاول النقض
وهو منع مقدمة لا بعينها بيان وجود العلة مع تخلف الحكم
كان يقال دليلكم هذا صحيح مقدماته غير صحيح والا لما تخلف
الحكم عنه في شيء من الصور بعد هذا ان النقض غير
مسموع على العلل المؤثرة لان التأثير لا يثبت الا بنص او اجماع
ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون
ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وغيره والتحقيق ان التأثير
قد يظن وتأثيره ربما يرد على المؤثر ما يظن ان معارضة
او قلب او فساد وضع وخروج لذلك وليس كذلك فالمنافات
اما هي بين التأثير في نفس الامر وتمام الاعتراض على القطع ولا
قاطع بذلك ايضا فالخصم اذا سلم التأثير لا يورد اعتراضا اصلا
واذا سلمه يورد اما ما شاء منه فلا وجه لتخصيص النقض
بالبعض ورد البعض ولهذا اوردت وجوه الاعتراض
ورد ما يجاب عن النقض بربط طرفا منه الى الاول بقوله او

التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موضع الانكار فاذا
ادعى عليه شيء آخر وقع في موقف المدعي مخلا والمعارضة فيما لا يكون
بعد تمام الدليل فلا يبقى سائلا بل يكون مدعيا ابتداء ولا يخفى
انه نزاع جدلي يقصد به عدم وقوع المخطئ في البحث والافهم
نافع في اظهار الصواب ويرد ثانيا بان الفارق لا يضر اذا ثبت
العلة علة الوصف المشترك بين ان للعلة بعد ما ثبت كون الوصف
المشترك علة لزم بثوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء
ثبت الفارق او لا لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علة
وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب
للتعدية الا اذا ثبت المعلل بها نفاة في الفرع في بعض صوره يعني لو
اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع لكون مضر الكلية
لا بقي فائدة ان لا يكون بيان عدم العلة في الفرع بناء على ان العلة
هي الوصف المقرون بعدم المانع وكل ما لو ورد به لرد لم يبق
ان يورد بالمانع هذا لعله ينفع في المناظرات وبمعناه او كلا الامرين
في نفسه بان يمنع للعلة الموجودة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق يمنعه
المجادل ويرد توجيهه فيجيب بورده بطريق المنع لئلا يتمكن من
رده كقول الشافعي رحمه الله اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن
فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق
يمنع توجيهه الكلام فحينئذ ان نورد بطريق المنع بان يقول ان حكم
الاصل الذي هو البيع الراهن ان كان البطلان فلا نسلم ذلك كيف
وعندنا حكمه الوقف وان كان الوقف فان ادعيتم في الفرع البطلان
لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم الوقف لا يمكن لان العتق
لا يحتمل الفسخ ابتداء دليل المعارضة وهو اقامة الدليل على نقيض مدعى الخصم

ويجوز

ويجوز المعارضة في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض حكم المطلوب ويجوز
ايضا في علته اي على ان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله
وشتى الاولى معارضة في الحكم فاما ان يكون المعارضة في حكم دليل العلل
ولو بزيادة اي زيادة شيء على دليله بطريق التقرير والتغيير بالتبديل
او التغيير ليكون قلبا او عكسا كما سبق وهي معارضة فيها معنى المناقضة
اما المعارضة من حيث انها بيان نقيض الحكم واما المناقضة من حيث
ابطال دليل العلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فاورد قيل
في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف يجتمعان
اجيب بانه يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان الغرض
الانكار قصدا فان جرى في كل معارضة مع المناقضة لان نفي حكم الخصم
وابطال دليله يستلزم نفي دليل المستدل لضرورة انتفاء الملزوم
بانتفاء اللازم اجيب بانه لا يلزم عند فقد المعارضة الدليلين لاحتمال
ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اخذ الدليل اقوى فحينئذ
لان الاحتمال انما هو بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض فالاولى
ان يقال لا عبرة بالاستلزام اذا لم يتعرض لنفي الدليل ولو تعرض امر جائز
كما اذا اخذ الدليل فانه اذا استدل بعين دليل الخصم فكانه قال لحكمه
غير صحيح واما اذا قام على النقيضين فاما دل دليل المعارض على نفي
الحكم بعينه فقلما يوجد من قلب الشيء ظهر البطل لقلب الجواب حتى ذلك
لان المعترض جعله شاهد الزور بعدما كانت شاهدا عليه كما اذا قال الشافع
في مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فقال ركن فلا يسن
تثليثه بعد اكمال الربع بزيادة على الفرض في حد وهو الاستيعاب كغسل
الوجه فان دل دليل المعارض على ما ان حكم آخر يستلزم اي
النقيض فعكس مأخوذ من عكست الشيء رددت الى ورائه

الى ورائه على طريقة الاول وقيل رد اول الشيء الى آخره وآخره
الى اوله كما اذا قال الشافعي صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا
فسدت فلا يلزم كالوضوء فنقيل المكان المذكور وهو صلوة النفل
مثل الوضوء وجب ان يستوي في النذر والشروع كما في الوضوء و
ذلك اما في شمول العدم او شمول الوجود والاول ابطال بالنذر
اجماعا فتعين الثاني وهو كون الوجود بالنذر والشروع حكما وهو
نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب المستوي الذي
لزم منه وجوب صلاة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبت المعلل
من عدم وجوبها بالشروع والاول اي القلب اقوى من الكل لوجوه
الاول انه المعترض بالكسر جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وان استلزمه
وهو لا ينافيها لا بعينه بخلاف المعترض بالقلب الثاني ان الكل العاكس
جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم و
القالب جاء بحكم مفسر وهي في دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس
اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وليس براع هنا في الكل الا من جهة الصورة
واللفظ لان الاستواء في الاصل اعم الوضوء والنفل بطريق شمول العدم
وفي الفرع اعم صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود فلا مماثلة
ولما بدليل آخر عطف على قوله فانما بدليل المعلل وهي معارضة خالصة
ليس فيها معنى المناقضة لعدم التعرض بدليله اصلا فانما ان ثبت
تلك المعارضة نقيض الحكم الذي ادعاه المعلل بعينه كقول الشافعي
ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه
كما في الخف او ثبت نقيض الحكم لا بعينه بل بتغيير كقولنا في ابنة ابن
تزوج صغيرة ابوها ولا جد لغيرها من الاولياء صغيرة
فيثبت عليها ولاية النكاح كالتي بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة

(ليس بصحيح)

فلا يولى

فلا يولى عليها بولاية الاخ كالمال فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر
والاول لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية
والسائل قبل نفي ولاية الاخ فوقع في نقض حكم تغيير هو التقييد
بالاخ فلزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب الاولياء بعد
الولادة فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يكون
ما ذكر حكما يستلزم اي النقيض مثلا امرأة نفي اليمان وجعلها
فنكحت فولدت فجاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب
فراش صحيح فيقال بطريق المعارضة الثاني حاضر وكان صاحب
فراش فاسد فكنيسة التي كنيسة تزوج بغير شهود فولدت
فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الثاني لكنه يستلزم
نفيه عن الاول فاذا اقامت فالسبيل الترجيح كما سيأتي بل الاول
صاحب فراش صحيح وهو اقوى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا
مع فساد الفراش لان صحته توجب حقيقة النسب الفاسد يوجب شبهة
وحقيقة الشيء اطلب بالاعتبار من شبهته والوجه الاول وهو ان
يثبت نقيض الحكم بعينه اقوى من الوجهين الباقيين لان لا صريحا
على ما هو المقصود من المعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل
والثانية وهي المعارضة في علة الحكم تسمى معارضة في المقدمة فان
كانت جعل العلة اي علة المعلل معلولا والمعلول علة فمعارضة
فيها مع المناقضة وقد يسمى وجها ايضا لما من آنفا وانما تتجه
هذه المعارضة اذا كانت العلة حكما لا وصفا لانها اذا كانت وصفا
لا يمكن جعلها معلولا لان الحكم علة نحو للكفار جنس يجلد بكر منهم مائة
فيرجم بينهم كالمسلمين فان جلد المائة غاية الحد حد البكر

والرجم غاية بعد الثيب فاذا وجب في البكر والثيب ايضا غاية فان
النعمة كلما كانت اكمل فلجنايه عليها يكون الخسف جزاؤها يكون اغلظ
فاذا وجب في البكر مائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا
الرجم فعلم ان الشرع ما اوجب فيهن جلد مائة الا الرجم فنقول السلف
انما يجلدون هرمايه لانه رجم شيخهم فقد جعل المعلل جلد البكر
علة لرجم الثيب فجعلنا رجم الثيب علة لجلد البكر والاحتراز
عنه اي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب لا يرد عليه بطريق
تعليل احدهما بالاخر بل يرد بالاستدلال باحدهما اي بثبوت احدهما
على ثبوت الاخر اذ اثبت المساواة بينهما في المعنى الذي بنى الاستدلال
عليه لان امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق
بثبوتها كما يقال هذه الخشبة مستقيمة لانها محترقة ويجوز ان يقال
ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح الشروع في الصلوة والصوم بالشروع
فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول العرض
الاستدلال بلزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما
بل الشروع اولى لانه تم وجب برعايته ما هو سبب القربة وهو النذر
فلان يجب برعايته ما هو القربة اولى والا اي وان لم نجعل العلة
معلولا والمعلول علة لصحة اي ليس فيها مع المناقضة فان قامت
المعارضة لم تصح علة اي لم تبق علة اي علية ما اثبت المعلل علة قبلت
المعارضة وان قامت على علية شيء فان قصد ذلك الشيء الاخر
او تعدد ذلك مجمع عليه لا تقبل اما اذا قصد فكما سبق ان التعليل لا يكون
الا للقربة وذلك كما قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا
كالذهب والفضة فيعارض زيادة العدة في الاصل هي الثنية لا الوزن وتقبل
عند الشافعي رحمه الباري لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل

فاذا ثبت

فاذا ثبت علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية
وان يكون كل منهما جزء علة فلا يتجزم بالاستقلال فلما اذا
عتا المجمع عليه فلجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى وان تعذرى
المختلفة قيل عند النظار اذا قيل الجنس بالجنس مكيل قوبل بجنسه
فجرم متفاضلا كالحنطة فعارض بان العلة هي الطعم فتعدى الى الفواكه
وما دون المكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجب بان الربح بوافيهم
فتلك هذا يقبل عند اهل النظار لان الخصم قد اتفقا على ان العلة
الوصف فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع
المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية وبعد غلا وفيما
اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية الآخر وصف
المعترض ايضا فلا تبعد العلة كما اذا دل على علية الربا الكيل
والوزن ثم التزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة لتعدي
الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه يكن
جر بان الربا في التفاح مثلا فان قيل الكلام فيما اذا ثبت علية وصف
المعلل وتأثيره وانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس
اولى من العكس اجيب بان المدار ثبوت علية كل منهما يستلزم
انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم بعلية
احدهما الا بترجيح وليس كذلك اذ يبطل علية وصف المعلل وثبت
صحة علية وصف المعترض بحجة المعارضة لا عند الفقهاء لانه
ليس بصحة علة احد الوصفين تأثير في فساد الآخر نظرا الى ذاتهما
لجواز استقلال العلتين التاسع القول بموجب العلة وهو التزام
السائل ما يلزم المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود
وهذا من قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله او وجه

نظر بيان

لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه فهو يقع على ثلثة اوجه الاول ان
يلتزم المعلل بتعليله ما ينوهر انه محل النزاع او ملازم معه انه
لا يكون محل النزاع او ملازمه فيكون القول بموجب التزام السائل ما يلزم
المعلل الى آخره اما بصريح عبارته اي عبارة المعلل كما اذا قال القتل بما
لا يقتل غالبا فلا بنا في القصاص كالقتل بالمثقل فيجاب بان
النزاع ليس في عدم المنافات بل في ايجاب القصاص او بحمله اي يحمل
المعترض عبارة المعلل على غير مراده اي المعلل كقول من يمسح الرأس
في الوضوء فيجب تثليثه كغسل الوجه فنقول ليس عندنا ايضا
لكن الفرض البعض كما في قوله تعالى برؤوسكم وهو يوافق الاستيعاب
تثليث او زيادة فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض
ثلث مرات والسائل يحمله على جعله ثلثة امثال الفرض حتى لو صرح
المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل ينعقد المعانقة والثاني
ان يلزم المعلل ما يعلم بطلانه مما ينوهر المعلل انه ما اخذ الحصر وليس
كذلك فالقول بالموجب التزام السائل ما يلزم المعلل ابطاله الى آخره
كما اذا قال الشافعي في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة
وتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد
بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان والثالث ان يسكت المعلل عن امر
مشهور لشهرتها والسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع
في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية فتزال المطوية اما بان يختار ان
تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل كقول الحنفي لا تقسل لانه قاتل
لانه دخل تحت الفناء كالقاتل فيقول فلا نسلم انه دخل مثله فيكون هذا
قياسا دليلا آخر كما زعم صاحب التلويح فنقول نحن نسلم ذلك
لكنه غاية للاسقاط ولو كل انها غاية للغسل لم يرد الا مسحها ولما

واما ان لا تختلف كقوله تشترط في الوضوء النية لانها عبادة قربة
فتشترط النية كالصلوة فنقول ومن لا يلزم اشتراطها في الوضوء
فهذا برد لسكوته عن الصغرى اذ لو ذكرها لورد الا منعها عفو
لانها ان الوضوء ثبت قربة فاذا دفع القياس بما اورد عليه الوجوه
المذكورة من الرفع بتعين الانتقال لانتقال القياس في قياس من
كلام الى آخر فالكلام المنتقل اليه ان كان غير عدة او حكم فهو خروج في
القياس خارج عن المبحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او العلة
والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس
او حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر كما انتقال في العلة والحكم جميعا في
الحكم فقط اذ كان لا يحكم يحتاج اليه حكم القياس فهو خروج في القياس
خارج عن المقصود واذ كان الحكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد ان
اثباته بعلة القياس والا يكون انتقالا في العلة فقط حكما جميعا والانتقال في العلة
والحكم جميعا يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا يكون خروجا في القياس
فصارت الاقسام المعتبرة في المناظرة اربعة انتقال الاول
بقوله اما مع علة الا علة اخرى لاثبات العلة الاولى وهي علة القياس
وهذا القول انما يختص في الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب
عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر كما اذا قال الصبي المودع
اذا استهلك الوديعة لا اضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكر
الخصم احتاج الى اثباته والى الثاني بقوله او مع علة الى آخره لاثبات
حكم الاول وهذا انما يختص في فساد الوضع والمناقضة لو لم يكن
دفعها بيان الملايمة وانها تأثير والى الثالث بقوله او مع علة الى آخره
لاثبات حكم آخر غير حكم القياس لكنه ليس بأجنبي عنه بل يحتاج اليه الحكم
الاول وهو حكم القياس فقولنا ان الكناية عند معاوضة تجتمع الفسخ

بالاقالة فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبائع
والاجارة فان قال الخصم المانع عندي ليس عقد الكتابة بل
نقصان في الرق كعتق ام الولد والمدبر قلنا الرق لو انتقص
وانتهاؤه بعلة اخرى كما قلنا الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب
نقصانا في الرق ولا الرابع بقوله ولما من حكم الى حكم بالعلة الاولى
كذلك اى يحتاج اليه الحكم الاول كما اذا ثبتا عدم نقصان الرق
في المسئلة الاولى بالعلة الاولى كما نقول احتمال الفسخ دليل
على ان الرق لم ينقص وهذان القسمان انما يتحققان في القول
بالموجب لانه لما سلم الحكم الذي هو محل النزاع بالعلة واداعى النزاع
في حكم لدليل مراد المجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة
اذ العلة والا فعلة اخرى وهذا كما صححه اتفاقا الا الثاني فانه مختلف
فيه جوزه بعضهم لان الغرض اثبات حكم فلا يبالى باى دليل كان
ونفاه آخرون لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاعا
في عرف النظار فضلا بناء على هذا الاختلاف قصة الخليل منه قال المجوزون
هذا القول ان قصة ابراهيم عليه السلام حيث قال فان الله يأتي بها
بالشمس من المشرق الاية من هذا القبيل وقيل لا انافوه انها ليست منه
لان كلا منافيها اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر
واما اذا صح دليله وكان فرع فاسد الا الاية اشتمل على تلبيس
وتعمية شبهة على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال وقصة
الخليل من هذا القبيل فان معارضة النمرود كانت باطلة لان اطلاق
المحيي ونزاع ان الميتة ليس باحياء الا ان تحليل انتقل
الى دليل اوضح وحجة ابهر كيف نور اعلى نور وهو فلا لم يجعل انتقاله
خاليا عن توكيد للاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتقضيح كانه قال المراد بالا

حياكم

بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة الروح في كونها
تقدر على احياء الموتى فاعدوا العالم اليها بان تاتي بالشمس
من جانب المغرب تنبيه عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة
الفاسدة التي يتحلى بها البعض في اثبات الاحكام ليبين فسادها
فيتقي اختصار الصحيح في الاربعة وهذا غير التمسك بالفاسدة لانها
تمسك بالكتاب والسنة لكن بطريق فاسدة غير صالح للتمسك
كفهوم المخالفة ونحوه فيتمسك في اثبات الاحكام الشرعية بحجج
فاسدة منها الاستصحاب بالحال وهو جعل الامر الثابت
في الماضي باقيا في الحال لعدم العلم بالمغير فغيره جعله مصاحبا الحال
او العكس وهو حجة عند الشافعي في اثبات كل حكم نفيا كان او اثباتا ثبت
بدليل يوجب دوامه او وقع الشك في بقائه اي لو يقع ظن بعدمه
فبعضهم بالضرورة او قال البعض الشافعية ان ما تحقق وجوده
او عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه ضرورة
ولهذا يرسل العقلاء اشباحهم كما كانوا ليبشاورهم ويعلمون الود
والرد باوعادون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون
وبعضهم استبعد دعوى الضرورة في محل الخلاف فتكون حجة ارشاد
الى الاولى لبقاء النزاع يعني لو لم يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم
بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ والتالي باطل للقطع
ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا عليه السلام بقاء شرعه اليوم
الدليل والثاني بقوله وبالاجماع على اعتباره اى الاستصحاب وكثير
من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت
ذلك ووقع الشك في طريان الضد والاستصحاب عندنا حجة في
الوقف ادراك الحقائق لقول الابار ليذر من حكم شرعي ولذا قلنا يجوز

يحتاج بحجج يبان

المتمسك على الانكار ولو جعل اصالة براءة ذمة المنكر حجة على المدعي
ومبطلا لدعواه فان قيل ان قام دليل على حجية الزمن شمول العدم
اجيب بان مرجع الدليل لا اثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله
والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود لان الدليل
الموجب للحكم لا يدل على البقاء ومظاهر ضرورة ان البقاء الشيء غير
وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون
الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمرار واعترض بانه ان اريد
عدم الدلالة قطعا فلا نزاع وان اريد ظنا فممنوع وعدم الضرورة
والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة
نقيضه وايضا لا يدعي الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان
سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه
يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع اقول الجواب ان البقاء
لكونه غير الوجود الاول وحاصلا بعده محتاج الى سبب يصلح ان يكون
سببا الاول قال علم او ظن وجود السبب الباقي فالحكم به لا بالاستصحاب
والا فلا حكم اذ لا موجب فلينا مل في الجواب عن الاول انا لا نعني ببقاء
الشرائع بالاستصحاب بل بدليل آخر وهو حشر جميع
عليه السلام من اولهم نقلا وتواطؤ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا
عليه السلام وفي شريعة نبينا عليه السلام الاحاديث الدالة على
انه لا نسخ لشريعته بعده فان قيل هذا فيما بعد وفاته وانما قبله
فالدليل الاستصحاب لا غير قلنا قد تقرر في مباحث النسخ ان النص
يدل على شريعة موجبه قطعا الى نزول ناسخ وعدم بيان النبي
عليه السلام الناسخ بعد لعدم نزوله او نزول لبيانه قطعا لوجوب التبليغ
والجواب عن الثاني انا لم ان البقاء في الفروع للاستصحاب بدل البقاء

في الفروع

التعارض والترجيح تتميما للمقصود فقال اذا اريد دليلان اراد
بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين
فلا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون
الا بين الظنيين يقتضي احدهما عدم مقتضى الاخر بعينه حتى يكون
الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فان تساويا اي الدليلان قوة
اشارة الى جواز تحقق التعارض بلا ترجيح على ما هو الصحيح اذ
لا مانع من ذلك فالحكم هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا
يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او الحكم كما لا يلزم شيء من
ذلك عند عدم شيء من الدليلين او كان احدهما اقوى من الاخر لا بالذات
بل بوصف تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان حتى لو قوي
احدهما بالذات لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم
التعارض وسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى ففي معارضة الكتاب
الكتاب والسنة السنة يحمل التعارض الصوري على نسخ الاخبر اي كون
الاخير ناسخا الاول ان علم التاريخ لامتناع حقيقة التعارض للكتاب
والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان ورودهما والشارع منزه
عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا
والاخر لاحقا ناسخا للاول لكنا اذا جهلنا التاريخ توهمنا التعارض
واذا علمنا التقدم والتاخر حملناه عليه والا اي وان لم يعلم التاريخ يطلب
المخلص منهما وان لم يوجد المخلص يصير من الكتاب الى السنة ويعتبر السنة
متاخرة عن الكتاب فالايتان تساقطان بالتعارض ويقع العمل
بالسنة المتاخرة ولا مجال لهذا الكلام فجاز كون الحديثان بان يتساقط
الايتان بالتعارض ويعمل بالاية السالمة بمنزلة اعتبار التاخير فيها لا يتصور
لاتحاد النوع ولان الادنى يجوز ان يكون بمنزلة التابع للاقوى فيرجع بقوة كما ان بقوله تعالى

فاقرؤا

فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ فاستمعوا له وانصتوا
تعارضتا فصرنا الى قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له
وصرنا منهما اي من السنة اذا وقع التعارض بين السنتين الى قول
الصحابي مطلقا اي سواء وافق القياس او لا ان قدم قول الصحابي
على القياس مطلقا كما قال فخر الاسلام وابو سعيد البردعي والاولى ان لم يكن
لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف القياس فقط اي ففيما خالف القياس يقدم
قول الصحابي فيما خالف القياس كما قال الكرخي ومنها الى القياس مطلقا
على الاول ومقيدا على الثاني والا اي وان لم يقدم على القياس اصلا كما قال
الامام شمس الائمة رحمه الله فكالقياس اي يكونان في مرتبة واحدة يعمل باحدهما
بالتحري كما سيأتي في القياسين ان امكن المصير من الكتاب الى السنة
ومنها الى قول الصحابي ثم منه الى القياس او منها الى احدهما على الخلاف لسا بق
مثال التعارض للسنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه السلام صلى صلوة
الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله عنها
انه عليه السلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضتا
فصرنا الى القياس على سائر الصلوات والا اي وان لم يمكن المصير الى ما ذكر
يقرر الاصول اي يعمل بالاصل ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين
كما في سؤر الحمار حيث وقع تعارض الاخبار والاثار وامتنع القياس
من الاخبار اما الاخبار فكما روى انس رضي الله عنه انه عليه السلام نهى
عن لحوم الحمر الاهلية وما روى انه عليه السلام قال كل من سمين
مالك قال لم يبق مالي الا هذه الحمرات وايضا روى عبد الله بن اوفى
انه عليه السلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر انه
عليه السلام اباحها فاوجبها لالاشتباه في لحمه فيلزم منه الاشتباه في سؤره
لان لعابه متولد منه فاخذ حكمه فان قيل ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة

حيث ان الحرمة ما يكون ترجيحا عليه قلنا هو معارض بضرورة الاختلاط والطواف
في حق السؤر وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة وتوضيحه ما قال
شيخ الاسلام في مبسوطه ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث
الاشتباه كما اخبر عدل بطهارته واخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال
في حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم ينجس الكل لما فيه من الضرورة
والبلوى اذ الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان الاواني
المستقة
المهرة تدخل المضايق فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار لو بلغ
في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة
حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقي امره مشكلا وهذا احوط
اولى
من ان يحكم بالنجاسة لانه حينئذ لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود
الماء الطهور واحتمالا وبالجواب المعترض بعد هذا اعترض فضل هذا الكلام
واما الاثار فقول ابن عمر ان سؤر الحمار نجس وقول ابن عباس انه طاهر واما امتناع
القياس فلانه لا يمكن الحاقه بالهرة لانه ليس مثلها في الطواف ولا بالكلب لضرورة
في سؤره ولا الحاقه بلحمه او لبنه في اصح روايتين وان روى عن محمد انه
طاهر ولا يؤكل لان فيه ضرورة لاختلاط ولا بعرقه الطاهر في ظاهر الرواية
لان الضرورة فيه اكثر فقيل الشك في طهارته اذ لو كان طاهرا لكان طهورا
مالم يغلب على الماء وقيل في طهوريته اذ لا يجب بعد استعماله غسل الراس اذا
وجد الماء فالعمل بالاصل على التقديرين واحد وهو ان يحكم بان لا يتنجس الماء
الطاهر ولا يزول الحدث الحاضر بالشك ولم يحكم ببقاء الطهورية الحاصلة
لاستلزام الحكم بزوال الحدث واهدار دليل النجاسة مرة بخلافه اذ لو جعل
طاهرا غير طهور وضم التيمم اليه وهو اي التعارض في الكتاب والسنة اما بين
الجزء ٤
ايتين او قرائتين في اية واحدة كقراءة النصب والجر في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
وارجلكم فالاولى يقتضي مسح الرجل والثانية غسلها كما هو المذهب او سنتين قوليين

او فعليين

او فعليين او مختلفين او اية او سنة مشهورة او متواترة والمخلص
عن التعارض اي دفعه وبيان انه غير واقع وهو غير الترجيح الذي ياتي
بيانه لان التعارض للتناقض الذي يتضمنه يندفع بما يندفع به من بيان
تعدد النسبة وهذا غير دفعه من جهة الدليل وترجيح احدهما بيانا
انه اقوى فلا يعتبر الاخر اما من قبل الحكم او الحال او الزمان اما الاول ل
فاما ان يوزع الحكم باضافة ثبوت بعض افراد الحكم الى دليل وبعضه
الى دليل اخر كقسمة المال المدعى بين المدعيين البرهنين او بان
يحمل على تغاير حكم الدليلين كان يكون احد الحكمين دنيويا والاخر
اخرويا كما في ايتي اليمين في البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي المائدة بما عقدتم الايمان فالا
اولى تقتضي المؤاخذة بالغموس لانها مكسوبة القلب مقصودة
له والثانية ينفيها لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذي
فيه رجاء الصدق فيندفع بان المؤاخذة التي في المائدة دنيوية
لتفسيرها بالكفارة والتي في البقرة مطلقها فينصرف لاطلاقها
الى الاخروية ولان المنوط بالعزيمة هو العقاب لا وجوب الكفارة
فان اليمين جدها هزله جد واما الثاني وهو المخلص من قبل الحال فبان
يحمل كل من الدليلين على حال حمل قراءتي التخفيف والتشديد في قوله
تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن على حال انقطاع الحيض في العشرة
وحال انقطاعه في اقل فان قراءة التخفيف توجب الحل بعد الطهر قبل
الاغتسال وبالتشديد توجب قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة
والمشدد على اقل ولو نعكس لانها اذا طهرت بعشرة حصلت الكاملة
لعدم احتمال العود فيما قل منها يحتمل العود فاحتيج الى الاغتسال
ليتاكد الطهارة واما الثالث وهو المخلص من قبل الزمان فباختلاف

زمان الحكم الذي يقتضيه الكلام وبه يندفع التناقض والاختلاف بين الورود
اي ورود الدليلين صريحا وعلى تقدير زمان الورود صريحا فالمتأخر
من الدليلين ناسخ للمتقدم منهما كالذي في العدة الاولى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن والاخر ورد الذين يتوفون منكم ولا يذ
قد سئل في بعض العام اورد لانه كالحاضر عن جوابه عن السبب نقلا بالحديث
وهو قوله عليه الصلوة والسلام ما احق طلاق قرء الامة وقد غلب
الحرام على الحلال وعملا بالاحوط لتكرر التغيير وهو اولا وتكرر
النسخ في عبارة القوم وذا لان الاصالة الاباحة في نفس الفترة قبل
شرعيتنا الا في اصل الخلقة فان الناس لو تركوا وسرحهم في زمان من
الازمنة قال الله واية من امة الا خلا فيها نذير فلو قدم لحاظ المغير
للاصلية لغيبة البيع الناجز فيكثر التغيير بالضرورة وتكرر
التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك وخوف المثبت يوجب
عن الثاني فلا محذور من لزوم تكرر التغيير لان الثاني وجعل موجبا لغير المثبت
لغير المنفي الاصلي وهو عيسى ابان اذا الثاني والمثبت واثبا يطلب
الترجيح من وجه اخر وقد دلت بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها
على تقديم النافي فاحتيج الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح احدهما
على الاخر وهو النافي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم و
الا فان خصه انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين
الامر ولهذا قلت ان لو نفرق النافي بالدليل والا اوان عرف به قبل
المثبت اي فالنافي مثل المثبت في الرجحة فيحتاج الى الترجيح بطريق
اخر وان احتمل النفي الوجهين اي ان يعرف بدليل وان يعرف بلا دليل
بناء على العدم الاصلي ينظر فيه اي يتأمل في الدليل النفي فان تبين
انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي

فالاثبات

فلا يصح العمل باحدهما
فيجب العمل والاما في القياس

والاثبات اولى فالنفي في حديث وهو ما روى انه عليه الصلوة والسلام نهى
وهو محرم مما يعرف بالدليل وهو حديث المحرم فعارض الاثبات وهو
ما روى انه تزوجها وهو حلال ورجح رواية ابن عباس على رواية
يزيد بن الاصم لانه لا يعد له في الضبط والاتقان واذا اخبر بطهارة
الماء وضاسنه فالطهارة مما يعرف بالدليل فاذا بينته كان الاثبات
فيجب العمل بالاصل والا فالنجاسة وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة
على النفي واما في معارضة القياس فمطعون على قول الكتاب
فلا نسخ ان علم تأخر احدهما اذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة
الحكم والا سقطا ان لم يعلم التأخر او لم يوجد المرجح في النصين
حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في النصين انما يقع هذا التعارض للجهل
بالتاريخ فيحمل منهما على سواب بالنظر الى الدليل فيكون صفيدا في حق
العمل وان كان بالشرط الاولى بل الواجب على الحكم وهو هو
بصدد معرفة العمل بايهما شاء بشهادة قلبه واذا شرط ذلك
لان الحق واحد فالتعارض لا يبقيان حجة في اصابة الحق والطلب
المؤمن نور يدرك به ما هو بالحق الادلي عليه فيرجع عليه واما
الترجيح فنوعان في اللغة اثبات الفضل في احد جانبي المعادلة وصفا
اي بما لا يقصد لها فائدة فيه ابتداء كالحلية في العشرة بخلاف الدرهم
فيها ومنه قوله عليه الصلوة والسلام زين وزوج حسن معاشر الانبياء
هكذا انزل ازيد عليه فضلا فليلا يكون تابعا بمنزلة الجودة لا قصدا
يقصد بالوزن اللزوم الرجوع في الاصطلاح اثبات فضل احد
الدليلين المتعارضين وصفا تيسر من اضافة فضل الى احد وقد علم
ما سبق بعضه وهو اي وجوه الترجيح اكثرية الكتاب والسنة
بالحق وهو ما يتضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهي والحاضر

وخوف الابهام ترجيح باعتبار كثرة ترجيح النفي على الظاهر والنفي على النص والظاهر
وخوف الخلل والسند وهو الاخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور واحاد
مقبول اومردود والترجيح باعتباره يقع في الرواة كالترجيح بفقهه وفارقه
كترجيح المشهور على الاحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي عليه السلام
على ما عليه السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقال الاخر قال رسول الله وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت الكل رواية
على ما يثبت والحكم كترجيح الحظر على الاباحة والامر طارح كترجيح على ما يوافق
القياس على ما لا يوافقه والكل من ذلك تفاصيل مذكورة في المطولات وعلم
مما ذكر ايضا بعض وجوه الترجيح والقياس بالاصل اما
بقطعية حكم اصله لا يقال الظني لا يعارض القطعي لان الترجيح انما هو
بين القياسين ولا يكون القياس بقطعية حكم اصله قطعيا واما بقوة
ظن دلالة الظنية فيخص ما ذكر في ترجيح النصوص واما بالاتفاق على
كونه شرعيا لا كالعدم الاصلي واما بالاتفاق وعدم تغير واما بالاتفاق على
عين القياس واما بالاتفاق على كونه معللا في الجملة وبحسب حكم الفرع اما
بمشاركته للاصل في نوع الحكم والعلة نفيا في نوع الحكم دون في الجنس القريب
فالاقرب واما لحوقه ما مر في النصوص بحسب حكم من تقدم الحظر او الوجوب
على الندب والاباحة والكراهة والاثبات على النفي واما لشوبه قبل القياس
اجمالا لتقصيد فاد اولى من شوبه ابتداء لاختلاف في الثاني واما لقطع
وجود العلة فيه واما لقوة ظن وجودها وبحسب العلة اما بقطعية
كالمنصوصة والمجمع عليها واما بقوة مسلكها كالنص الظاهر مع المناسب
المستلزم والاجماع على عينها من المسالك واما بالاتفاق على صحة علية
فالمخيلة اولى من المقنعة والوصف الحقيقي من الاضافي والاعتباري والشوفة
من العدمي والباعث من مجرد الامارة ان جوز والمنضبطة من المظنة

والظاهرة من الخفية والمتعدية من القاصرة ان جوز والموشرة
على الحكم على هذا القياس وبحسب الحكم يجري فيه ما مر في النصين بوجوه
ومنه عدم لزوم التخصيص عام وترك الظاهر بترجيح مجاز
وغيره لما مر وقد جرت عادة القوم انهم ذكروا في الاخير من القياس
اربعة من وجوه الترجيح الاول قوة الاثر كما في السخن والقياس ان
السخن اذا قوي اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر اثر النقرة
لقوة الناثر الوضوح والخفاء لان القياس انما صار حجة بالاثر الثابت
فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها
لو نصبت حجة بالعدالة تختلف باختلافها بالولاية الثابتة بالحرية
وهي مما لا تتفاوت وانما اشترطها لظهور هما لان الصدق والكذب قوة
ثابتة او الوصف على الحكم المشروط به والمراد به فضل التأثير بان يكون
الزم لحد من لزوم الوصف العاري عن الحكم لثبوت تأثيره بالادلة المقوية
من النص والاجماع دون العاري كقولنا في صوم رمضان انه تعيين
فلا يشترط تعيينه بالنية كالنفل فانه لتعيينه لا يحتاج الى تعيين
النية اولى من قولنا الشامل فيه وفرض فيشترط تعيينه كالقضاء
لان تأثير الفرضية في الامتثال لا التعيين ولذا جاز الحج بمطلق النية
ونية النفل عنده وتأدي الزكوة عند هم جميع المال من الفقير او
تصدقه بقدر والثاني كثرة الاصول التي توجد فيها جنس وصف او نوع
كقولنا في مسح الرأس مسح فلا يسن تكراره كمسائل المسح
اولى من الشافعي في انه ركن فيسن تكراره كالغسل اذ يشهد لتأثير
المسح في عدم التكرار اصول مسح الخف والتيمم والطواف والجبيرة ولا
يشهد لتأثير الركن في التكرار الا الغسل فهي كثرة الاصول لكثرة
الرتبة في القرب ايضا ترجيح بكثرة العدد قلنا العدد

هو الوصف لا الاصل وكثرة الاصول تفيد قوة ولزوم في كالشهرة او التواتر او موافقة رواية الاعم نعم هذا قريب من القياس الثاني بل الاول فكل من الائمة الثلثة راجعه الى الترجيح بقوة تاثير الوصف وطريقات مختلفة فالمنظور في قوة الاثر نفس الوصف في الاخير ين والاصل والرابع الكلي اي عدم الحكم عند عدم الوصف المعقول في الرئيس مسيح فلا يسن تكراره اولا تكاسه فان كما لا يسن مسيح يسن تكراره من قوله وكم ليس تكراره لعدم انكاسه لان الضعيف منكرة وليست بركة اعلم ان التعارض كما يقع بين الادلة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون كل من القياسين ترجيح من وجه فشرع في بيانه فقال واذا تعارض سببا اي بالترجيح فالاقوى اي الوصف القائم به عجزانه او بعض اجزائه اولى من الطالي اي الوصف القائم بذلك الشيء الخارج عنه لوجهين اشار الى الاول بقوله لسبق الذات وجودا من الحال فيقع الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد المفتي حكم قال شرع الائمة اذا حكم بشهادة مستورين بالقتل او النكاح لرجل لم يتغير بشهادة عدلين لاخرين وليس ذلك الا لترجح الذات على الوصف والثاني بقوله وقيام طالبه اي بالذات وما يقوم بالغير فيحكم لهم بالنظر الى ما يقوم بنفسه فلو يحتمل الحالي العارض لزم ابطال الاصل بالوصف كقولنا في صوم رمضان اذا وجد النية في اكثر اليوم يصح وقال الشافعي لا يصح لانتفاء النية في بعض العبادة وترجيحي بالكثرة اولى من ترجيحه بالعبادة فانه قلت ما ذكرته انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يقدم حال الشيء على ذات شيء اخر كحال الاب وذات الابن قلت فرائض تفسير لذات

والطالي

والطالي اذ الكلام فيما اذا ترجح احد الوصفين بما يرجع الوصف بقوته بحد ذاته او اجزائه والاخر بما يرجع الوصف بقوته بذاك الشيء خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للامساك فابن الاول بالاول واثاني بجعل الشارع والاقيام ان العبادة حال الامساك فكذا الكثرة قوله قبيل تذييل كما ضبطه شيخنا مباحث الادلة الفتحية بالادلة الفاسكة وكتابة تذييلا تكميلا المقصود منه كذا لا يخفى مباحث الترجيحات المقبولة بحسب المرتبة وسماه تذييلا لان المناسبة لا تخفى على الفطن فقال وقد يرجح او يقع ترجيح احد المتعارضين على الاخر من قبل الشافعية بوجوه فاسدة منها عليه الاشباه وهو ان يكون الفرع باحد الاصلين اشبه من وجه واحد وبالاصل الاخر المخالف للاصل الاول اشبه من وجهين او وجوه لان القياس الاول لم يجعل حجة الا لافادته غلبة الظن والثاني ان الظن يزداد قوة بكثرة شبها اي كثرة الاشباه كالاصول اذ كل منها يزيد بكثرة الاصول قلنا الاشباه علل الاصول فيصلح ان يجعل عللا وكثرتها اي كثرة العلل لا توجب قوة كلكثرة الاوامر والاخبار بخلاف كثرة الاصول فان الوصف هنا واحد وكل اصل يشهد بصحته فتوجب قوة وثباتا على الحكم فاما هنا فالاصل واحد والاوصاف متعددة اذ كل اصل وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكما من قبيل الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه وهو الحرية ويشبه ابن العم من وجهين فيجوز دفع الزكوة بكلها الى واحد منهما لصاحبه وحل جليلة كل لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان القصاص بينهما بخلاف الوالد مع الولد فان القصاص لا يجري فيهما من الطرفين فالشبه بابن العم اغلب فلا يعتد بكثرة ابن العم وهذا باطل لما ذكرنا من ان كثرة الشبه لا توجب قياسا والترجيح بقياس لم يجز لا يجوز ومنها اي ومن الوجوه الفاسدة عموم الوصف الذي

جعل علة مثل ترجيح احد الاقيسة في التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس بوصف الطعم بعد القليل وهو الخفة مثلا والكثير هو الكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى لانه اوفق بالمقصود لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص وهو فاسد لان خاص الوصف وهو النص قاوم عمومه لكونه مستنبطا منه راجح على العام عنده لانه يجعل العام ظنيا والخاص قطعيا كما بينا في مباحث التخصيص فكيف يصح هذا اي جعل العام راجحا على النص الخاص واقول فيه بحث لان رجحان خاص النص باعتبار الدلالة فان المقصود بالالفاظ الدلالة على المعاني وانما كانت دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية عنده وقد يقدم على العام عند الحنفية المقصود بها لا على الدلالة بل افادة حكمها والفرع والاصل قيدان التعدي من المقصود من التعليل عنده حيث يجوز التعليل بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة التعدي واقول فيه ايضا بحث لان وان جوز التعليل بالقاصرة لكنه معترف بأولوية المتعدية بل هو مرتبة ومنها اي من الوجوه الفاسدة قلة الاجزاء فالعلة البسيطة كالثنية او الطعم اولى من ذات جزئين لقربه من الضبط وبعده عن الغلط والخلاف وهو فاسد لان العبرة بالمعنى لا الصورة يعني ان الترجيح بالتفرد باعتبار رصورة العلة وترجيحي المتعدد فيما نقول باعتبار الكثرة التاثير الثابت بالنص كما فهمنا القدر والجنس اشتمالها على الحكمة المذكورة فيه فاين هذا من ذاك ومنها اي الوجوه الفاسدة كثرة الادلة لان التعلق بها اقوى وابعد عن الغلط اذ كل منها يفيد قدرا من الظنية ولان تزكية الاقل اسهل من تزكية الاكثر وهو فاسد لان الترجيح لغة ورفعا فائدة يدل على الرجحان وهو لا يكون الا من الوصف التابع لا بالامر المستقل لان استقلال كل من الادلة بافادة المقصود جعل في حقها كالغير مرجح

لو كان

كان لو كان لا يتوقف على تحصيل الحاصل فان قيل اي مرة فانا نرجح بالكثرة في بعض الصور ونقول بالترجيح بكثرة الاصول فكيف يصح الفساد بالكثرة في صور منوي من القبيل وانا نرجح بالكثرة في بعض الصور واضح كما لو ترجح بكثرة الادلة اجيب بان الكثرة اذا كانت معتبرة فكل موضع يحصل بها فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بها فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع وكثرة الاصول من الاقوال لانها دليل قوة الثابت فهي راجعة الى القوة فيجب وكذا الكثرة التي في المتعلق اي متعلق الوصف فانها تحصل الحكم فانها تحققت بالاكثر من حيث هو هو لا بكل واحد وكثرة الادلة من الثاني لان كل دليل هو قريب لا مدخل فيه لوجوبها الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث المجموع واذا بطل الترجيح بكثرة الادلة فلا يرجح اي لا يقع الترجيح بين الزوال بكثرة الرواة والمرويين كما لو يشتهر اي ما لو يبلغ حد الشهرة لان الهيئة الاجتماعية حينئذ تحصل وانما يرجح بنقل واحد بنقل اكثر وكذا القياس لا يرجح في ابقاء ما يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافق في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياس بمجرد مخالفة الا عند تعدد العلة لان تحقق القياس بمعناه الذي به يصير حجة هو العلة الاصل القسم الثاني من الكتاب في الاحكام وما يتعلق بها وفرع من مباحث الادلة فرع في مباحث الاحكام وما يتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه وهو يقع على اربعة اركان كما ان مباحث الادلة كذلك ركن في الحكم وركن في الحاكم وركن في المحكوم به وركن في المحكوم عليه وابتداء بالحكم لان النظر في من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم لان الحكم صفة الحاكم بدليل ان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه الركن

لو كبي

الاول في الحكم عرفه بعض الشافعية بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام افاظهر والقيد الاخير لادخال
خطاب المعدوم على قول الشيخ والتعريف في افعال المكلفين للبعض
مجازا فيتناول حكم كل مكلف يختص [illegible] عليه وبه ينتفي ما يقال
لا يندرج تحته حكم اذ الحكم يتعلق بكل فعل كل مكلف والخطاب ليس
وخرج بالاضافة الى الله خطاب غير الله تعالى وبوصفه بالمتعلق بافعال
المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته وافعال قيل لكن بقي
خلق السموات والارض ونحوهما فانها قطعا متعلقة بافعال المكلفين
اوالتخيير اوالوضع فلا يطرد فرد بالاقتضاء
الاحكام الوضعية على انها قسم والوضع خطاب الشارع المتعلق بشيء
بالحكم التكليفي وحصول صفة له باعتباره كونه دليلا له اوسببا او شرطا
او مانعا له او عنه فرد او الوضع لغة والحكم في اصطلاحهم
ما ثبت بالخطاب او هو قولنا وهو اثر خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء اوالتخيير اوالوضع فهو الحكم بناء على هذا التعريف
نوعان الاول تكليفي والثاني وضعي اما التكليفي وهو اثر الخطاب المذكور
فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب وغيره من اخواته والندب
فانها صفات للصلوة والفعل والتوافل مثلا او يكون اثرا له اي للفعل
المكلف والبحث عنه هنا كالملك فانه اثر العقد الذي هو الشراء ونحوه
وما يتعلق به كملك المتعة وملك المنفعة وهو ثبوت الدين في الذمة
والاول اي هو صفة لفعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه
ترغيبه اولا او بالذات المقاصد الدنيوية الحاصلة في الدنيا كترغيب
الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة او الاخروية الحاصلة في
الاخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك المعتبر في مفهوم الوجوب

واما قيد

واما قيد الاعتبار الاولية لانه يتعين في غير الصحيح المقصود به في نحو الحج
تقريغ الذمة لكن لا قائل بالفرق باعتبار المقصود الدنيوي والاخروي
اذ من الحكم على حكم ومسائل متعلقة بالدنيا او الاخرة اذ من البعيد
بقاء صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية
فان قيل ليس في صحة النوافل تقريغ الذمة قلنا لزم بالشروع
فحصل باداءها تقريغ الذمة اذ العبادة الصحيحة في حكم المستغني بالكلية
في بحث العوارض عن الكلام هنا في فعل المكلف فقط فالاول وهو الذي
يعتبر فيه المقاصد الدنيوية بنفس الفعل باعتباره الصحيح وبطلانه
وفاسده والى منعقده وغيره وفاذه وغيره ولازمه وغيره وذلك لان
المقصود الدنيوي في العبادات تقريغ الذمة وفي المعاملات الاحكام
الشرعية وهي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة
في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبضعة
في الطلاق وكذا في صحة القضاء يترتب ثبوت الحق وعليه في صحة الشهادة
يترتب لزوم القضاء بها فرجع ذلك الى المعاملات فكون الفعل موصلا
للمقصود الدنيوي كما ينبغي في بيع صحة والفعل صحيح اكونه بحيث
لا يحصل الصلاة بطلانا والفعل باطلا اكونه بحيث يقتضي اركانه
وشرائطه الايصال اليه لا اوصافا خارجية بيع فساد او الفعل
فاسدا غير في المعاملات احكام اخر ومنها الانعقاد وهو بطلان اجزاء
التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح غير النفاذ يترتب الاثر
عليه كالملك مثلا فيه الفضولي منعقد لا نافذ غير اللزوم كونه بحيث
لا يمكن رفعه وبعدم منها مقابلاتها فظهر بزيادة قيد كما ينبغي في تعريف
الصحيح الفرق بينه وبين النافذ فصحة مقابلة الصحيح للفاسد
فليتأمل والثاني وهو ان يعتبر فيه المقاصد الاخروية بنفس الفعل

باعتبار الى قسمين الاول عزيمة وهي ما شرع ابتداء غير مبني على اعذار
العباد فان كان ايتاوه راجحا على تركه عند الشارع بالنظر عليه او على ما
فيه المنع من الترك يقطع من الادلة وضرورة المنع من الترك يطرق من
الادلة واجب وان ايتاوه راجحا على تركه بلا منع من الترك سنة او كان
ذلك الفعل طريقة مسلوكة في الدين كسنن الرسول عليه الصلوة والسلام
او غيره ممن يقتدى به في الدين قال عليه الصلوة والسلام عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدي والا فواجب ولو لم يكن طريقة مسلوكة في الدين
فنفل وسيجيء مندوبا ايضا وان عكس فحرام فان كان ايتاوه
راجحا على تركه اي كان راجحا على اتيانه في المنع من الايتاء حرام وبالعكس
فيه مكروه وان استويا بحيث لم يترجح احدهما في نظر الشارع بان حكم
بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلقات الحكم الشرعي فخرج فعل
البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فباح فان قلت جميع ذلك مما
يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات المستفادة
من التقسيمات ذلك اجيب بانه يجوز ان يكون التعريفات المذكورة
رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الرجحان والاستواء اشارة الى معنى الثواب
والعقاب فان قلت فيكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام
ما هو اثر لفعل المكلف لصفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة
الوطي الثابتة بالطلاق اجيب بانها من صفات ايضا اذ الانتفاع
والوطي فعل المكلف ولا معنى لقولنا بان يكون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له
فان قلت عد المباح من قبيل التكليفي غير صحيح لان التكليفي الزام فيه
كلفة ومشقة ولا الزام في الاباحة قلت ذلك من باب التغليب فان قلت
لا يخفى ان الرخصة الاتية ايضا تتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة
او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالعزيمة قلت انصافها

بما من عزيمة

وسقوط بفعل البعض لو الجميع اذا تركوا اثموا فوجب كي الفرض الكفاية
اثم بالترك فان قيل رفع حكم نسخ والنسخ بعد النبي عليه الصلوة والسلام قلنا
ليس برفع حكم مطلقا نسخا بل اذا كان بدليل شرعي متراخ وهذا ارتفاع
بطريق عقلي لان تعلق الامر بشرط وهو فعل المقصود وقيل يرجع الى البعض لانه لو وجب
على الجميع لما سقط بفعل البعض قلنا لانه التزوم كيف وقد سقط عما في ذمته
الاصيل بادائه الكفيل والاختلاف في طرق الاسقاط لا ينافي وحدة الساقط
في الحقيقة كما في الكفالة وان لم يحصل المقصود من شرعية كي تحصيل ملكة
الخالق بقوس النفس الامارة بكل الاعراض عما سواه والتوجه اليه فالوجوب
وحكمه اللزوم على من فرض عليه حتما او قطعا حتى لا يبرأ ذمته بادائه غيره
وقد يفرض واحد مبهم من امرين فصاعدا كما في خصال الكفارة فان
الواجب عندنا احدهما مبهما وحقيقة اما الواحد من تلك الامور من حيث
مفهومه الذي لا يتعداها معلوم ومن حيث تقدها صدق عليهم
ومخير فيه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله في ضمن معين منها وان كان نفرا واحدا
جنسا ومعنى تخييره التخيير في ايقاعه بين المتباينات فكان الواجب
معلوما كيف بايقاعه متعينا لكن يتوقف ايقاعه كذلك على خصوصيات
تخيير بينها والواجب لا يلزم الا عملا اما علما فهو كالفرض العملي الا في الفوت
اي في جواز بغوته فان الواجب يلزم على ذلك بدل في دار حاله لا يكفر
بل يفسق ان لم يكن ما وقد استخف باخبار الاحاد وقد يطلق
لفظ الواجب على الفرض ايضا فيكون اعم من الفرض والواجب بمعنى ان
يكون ايجابه راجحا على تركه مع المنع سواء ثبت بقطعي او ظني كقولهم
الصلوة واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك وتارك كل من الفرض
والواجب يستحق العقاب للآيات والاحاديث الدالة على ان العباد
الا ان يعفو الله تعالى بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وندمه المنفوس

الدالة

الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز العفو عنه والمعتزلة
لا عفو ولا غفران يبرؤن التوبة وفي سنده وجوب الثواب والعقاب على الله
على عند هم والسنة نوعان الاول سنة الهدى وهي كل ما واظب عليه النبي وتاركه مسيء
يستحق اللوم كالجماعة والاذان والاقامة والعيدين والتشهد بالجماعة والسنن
الرواتب ولذا لو تركها قوم عوتبوا واهل بلدة ولحقوا قتالوا وفي الخبر
قال محمد رحمه الله فكنا بالاذان تاركة نكيرة واخرى اساءة والثاني سنة الزوائد
وتاركها لا يستحق اللوم كنطويل القراءة وكسير عليه السلام في
لباسه كالبيض وقيامه وقعوده وهي التي قال محمد رحمه الله في كتاب
الاذان وغيره لا بأس ومطلقا اي مطلق السنة بان يقال انها مسنونة كذا
مطلق عندنا اي شامل سنة الهدى وغيرها خلافا للشافعي فانها عنده
مختصة بسنة الرسول عليه السلام وقد يطلق السنة على الثابت بها كما روي
عن ابي حنيفة رحمه الله عليه الصلوة والسلام سنة وعلى مجرد قول عمر ان اجتمع
احدهما فرض والاخر سنة اي واجب بالسنة والنفل بناء فاعل اي
يستحق الثواب ولا يسيء تاركها كذا قاله بعد الشروع تصير وضاحه لو افسد يجب
القضاء ويعاقب على تركها كما يأتي وهو دون سنن الزوائد في المرتبة
لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة النبي عليه الصلوة والسلام فالعمل
والتزم النفل بالشروع فيه فصار حتى يجب بالمعنى قبه ويعاقب على تركه اي عمدا
اعمالها كلهم وفي عدم الاتمام ابطال الاولى ولان المنذور قد صار لله كسيئة
بمنزلة الوعد قبل وفي حالة اتمامها صار لله تعالى فعلا وهو الوفاء

نوع ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب
اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل صيانة ادنى الشيئين وهو ما صار
لله تعالى شيء فلان يجب لسهل الامرين وهو لفعل صيانة اقوى
الشيئين وهو ما صار لله تعالى وانما قال قصدا احترازا عما اذا شرع
في الصلوة الوقتية ظانا انه لو يصلها وقد صلاها فكون فيها مؤدية
فيه ولا يجب اتمامها لانه لو شرع فيها قصدا والحرام يستوجب العقاب
اي يستحق فاعله العقاب على قصد وهو الحرام اما لغيره اذا كان من المحرمة
عينا كالخمر بالتنزيه والبتة ان لغيره اذا كان من المحرمة غيره اي غير ذلك
ذلك المحل كما لمال الغير والفرق بينهما ان التحق تعلق والا فلا بعينه
فاخرج المحل عن قبول الفعل قصدا نحو محل الصيد المملوك لغيره من قبل الله
المحل على المحل او حنفي المضاف وقد ان بان في نظير الفعل المحل قابل كان
عن الشر بقد سبق زيادة بسط لرفع الخصومة والجائز والمكروه
نوعان الاول تنزيهي وهو الى الحل اقرب النوع الثاني تحريمي وهو الى الحرام
والفرق بينهما من وجهين الاول انهما بعد ان لا يعاقب فاعلها بعاب
بالثاني اكثر من الاول والثاني ان يتعلق بالثاني محذور دون العقوبة
بالنار وكحرمان الشفاعة لقوله عليه الصلوة والسلام من ضيع سنتي لم ينله
شفاعتي فان قلت كيف التوفيق بينه وبين قوله عليه السلام شفاعتي لاهل
الكبائر من امتي قلت المنفي بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت بالثاني
حقيقتها الذي من الجائز ان يستحق احد سبب تقصير بالحرمان عن الشفاعة
ويخفف الرسول عليه السلام بكل شفقته لامته العصاة اللهم اجعلنا من
المحرومين من شفاعته وهذا اي المكروه التحريمي حرام عند محمد رحمه الله تعالى عليه
اي حكما واحد وهو استحقاق العقاب على الترك لكن لا بدليل قطعي بل بظني
فيقابل الواجب كما يقابل المحرم الفرض والقسم الثاني من رخصة وهي

وهي ما شرع

وهي ما شرع ثانيا مبنيا على العذر وهي انواع اربعة نوعان من الحقيقة
اي رخصة حقيقة لكن احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان
من المجاز اي يطلق عليها اسم الرخصة مجازا لكن احدهما احق في المجازية
اي ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر وجه الضبط ان الرخصة ان
حصلت مع قيام السبب فحقيقة والا فمجاز وحقيقة ان كان مع عدم
تراخي حكم السبب فاحق بكونه رخصة والا فغير ومجاز لكن شبه
حقيقة الرخصة بالنظر الى غيرها لما كان سنخا فائقا في المجازية والآخر
اما الاول فالاسبوع مع قيام المحرم وحرمة في قتل يلزم منه اجتماع الضدين
وهي الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة هنا ان يعامل
معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك الايجاب سقوط الحرمة لجواز العفو
كاجراء الكفر كلمة الكفر على لسان قلبه مطمئن بالايمان فيباح الكفر في رضا
وجنانه على الاحرام وعلى الحلال فعال الغير وساير المحظورات كالحلال
على مباشره وكما في ترك الطائف على نفسه الاصر بالمعروف وكما في تناول مال الغير
مضطر ان يجوز ان قتل باخذ الغير اما ان حصر فلا حق الغير
لا بفوت الاصورة لبقاء التصديق معنى فالكفر اكراها والقضاء في الصوم
والحج في الاحرام والصلاة في فعال الغير والاكل بالقلب في ترك الامر بالصوم
وحفظ نفسه تفوت صور بحفظ بالجنابة وهي بمعنى صوف الروح فلان يفوت
اي بفضيل الحفظ حفظه واما الاجراء فقتل فلانه بذل نفسه في دينه لاقامة حقه وهذا
مشروع بالحلم او على طمع الظفر على الاعداء او النكاية والاصرار على الاجراء
المسلمين عليهم وفي فعل غير واحد من الصحابة ولو تيكره الرسول عليهم
بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم يقينا من غير شرعي من ذلك لا يسعه
الاقدام ولو قتل لا يكون مثابا لانه القى نفسه الى التهلكة من غير اعزاز الدين وفي
بذل النفس في حفظ الصوم وغيره بجمع العفة ظاهر كان الاولى ان يقول

واما الثاني فالاستيعاب مع قيام سبب العزيمة وحرمة الرخصة تراخي
حكمه بالاباحة ههنا مطلقا الاذن لا يخفى فساده على العارفين
لبنائه في حكمه الآتي فان قيل المحرم قائم في المقسمين جميعا فكيف اقتضى
تأثيره الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز
تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فجعلناه بخلاف اداء الزكوة بعد وجوب الايمان
فانها عقلية فلم يتحقق فيها التراخي عقلا والشرع افتضى الحرمة بقيامها
وندبه بدوامها كافطار المسافر فان السبب الموجب للصوم والحرمة
للافطار وهو شهود الشهر وقد توجه الخطاب العام قائما لعموم قوله تعالى منكم
الشهر فليصمه اي حضر ولذا لو ادى كما فرض اطلق وجوب الصوم
وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة اولى عندنا
لقيام سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت لليسر وهو حاصل في العزيمة
ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة ومقتضى ايثار مختص
بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان تضعفه العزيمة كالصوم فيكون
الفطر اولى لصيرورته اثما لتفويت نفسه بما شرعت بلا اصول
كالمقصود وهو حفظ الله تعالى بالصوم المكره على الافطار رخصة قيل فانه ليس
فانما نفطر الفعل صدر من المكره الظالم والمكره في الصبر مستديم للعاقل
مستقيم على الطاعة فيجبر واذا كان الاول احق بكونه رخصة من
هذا الوجه فهذا وجد سبب الصوم لكن تراخى حكمه بالنص فكان فالافطار
شبيه بكونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان حكمه الاصلي
الذي هو الحرمة قائم فيه مع الحرم والسبب فيكون شبهة كون الاستباحة الكف
حكما اصليا فيكون الاول احق بكونه رخصة من الثاني واما الثالث
الذي هو رخصة مجاز او هو انما في المجازية وابعد عن الحقيقة من الاخر
فلما وضع عنا اي ارتفع ولو شرع علينا من الاصر وهو الثقل الذي

يأسر صاحبه اي يحبسه من الحراك جعلت تلك الثقل كالمأسور وصعوبة
شرائع اختلاط قتل النفس في توبة بني اسرائيل وقطع الاعضاء الخاطئة
من الاشياء الثابتة كتعين القصاص في العمد والخطاء وقطع الاعضاء الخاطئة
وقطع موضع البول من الثوب وغيرها كانت في الشرائع السالفة فمن حيث انها
كانت واجبة على غيرنا ولو وجب علينا لكونه صعبا وثقيلا شابهت الرخصة وبسبب
شبهها كان التقييد بها في حقنا فلكم خير مشروع اصلا لو كان حقيقة
بل مجازا واما الرابع الذي هو رخصة مجاز الكنه اقرب الى الحقيقة الرخصة من
الثالث فاسقط عنا وهو مشروع حيث لنا في موضع آخر المراد بالسقوط
عن بعض الامة مع المشروعية لبعض آخر من حيث انه سقط كان مجازا
ومن حيث انه مشروع لبعضنا كان شبيها بالحقيقة الرخصة بخلاف الثالث
فانه ليس بمشروع في حقنا اصلا فكيف يكون اقرب الى الحقيقة كالسلم فانه بيع المعدوم
في البيع ان بلا في الاعيان لنهيه عليه الصلوة والسلام عن بيع ما ليس عندك الا انه
وهذا حكم مشروع في سائر البياعات كذا هذا فقط في السلم حتى لو بيع الثمن مشروعا
اصلا كالخبز والحنطة والسمن المضطر والمكره فان حرمة تناولها ساقطة
في حقهما لخوف الهلاك على المضطر حتى لو تناول يؤجر مشروعة عندنا وتبدلت بالاباحة
حتى اذا صبر ومات اثم ان علم بالاباحة في هذه الحالة لان في انكاف الحرمة حقا
فبعد الجهل كذا ذكر الامام الاسبيجابي قيل في وجه سقوط حرمة لنا الاستثناء المذكور
في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وحكم المستثنى بقاء وحكم المستثنى منه فيقتضي
ثبوت حرمة المذكورة في المستثنى منه وهو اول اقول فيه بحث لانه يقول
بعمومه الاستثناء وهو ليس من هيئاتنا السبعة فالصواب ان يقال الكلام مقيد
بالاستثناء فيكون عبارة عما وراء المستثنى منه فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد
كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت عليه قبل ان حرم
اجراء كلمة الكفر على اللسان حال الضرورة مخففة لعذر من كفر بالله بعد ايمانه

ان الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح اذا كان كذلك لما اشترط كون الرجل
طاهرة وقت لبس الخف وكون اول الحدث بعد البس طارئا على طهارة كاملة كما في كل
موضع يجب فيه الغسل لان المسح يصير رافعا لحدث السابق وهو يكون مطلقا والكامل
ما دامت العين حية لحدث الا قدم وان الشرع اخرج الواجب بالحدث
من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعلها كأنها غير
لحدث القدم وحكم اي حكم هذا القصر الرخصة ان العزيمة لا يبقى مشروعة
فيه وقد بينا ذلك في الصوم المذكورة فان قيل قد صرح الفقهاء بان من
دأبه المسح وليس له ان يأخذ بالعزيمة بناء على خبر الشرع وقلنا الغرض
لم يبق مشروعا ما دام متحققا والثواب باعتبار النزع والغسل ولما
الوضع عطف عليه قوله وفي اول المقصد الثاني اما الكتابي والمكاتب فنوع خطاب
عرفه فانها نائب الخطاب بتعلق بشر بالحكم التكليفي وحصوله صفة لذات
لذات الشيء باعتباره اي اعتبار الحكم التكليفي فالمتعلق اولا الشيء الذي تعلق به الحكم
التكليفي ان دخل في الآخر وهو الحكم التكليفي فكر والا اي وان لم يدخل فيه
فان اثر المتعلق فيه في الحال فعلة والا اي وان لم يكن مؤثرا فان اتصل
المتعلق الينا في الآخر في محله فسبب والا اي وان لم يوصل اليه فان توقف عليه
اي على المتعلق وجوده اي وجود الآخر فشرط والا اي وان لم يتوقف عليه وجوده
فدال فامر الدلالة عليه اي على وجوده فعلامة اما ان كون فاتقوم به الشيء
اي يدخل في قوامه فيكون جزأه وهذا اولى من قول صاحب التنقيح ما يقوم الشيء
لصدقه على الكل وهو قال الركن في الاول اصولي له بعتبر حكم الشيء الذي يتقوم
بالركن فافهم هذا انتفاء الركن كالتصديق للايمان والثاني زائد
اي امر يحكم ذلك الشيء بانتفائه عند انتفائه لعذر والانتفاء ذلك المشروط بانتفائه
ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فانه فهم مما قالوا ان قولنا الركن زائد بمنزلة
قولنا الركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه

الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان مع انه دليل على باحة اجيب بانه ليس الاستثناء
من الحظر بل هو استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه
فعليهم غضب من الله الا من اكره فيمنتفي الغضب بالاستثناء والا يدل
انتفائه على ثبوت الحل الجواز ان يكون مستباحا وجه آخر وهو ان
حرمة لحم الميتة لصيانة عقله ودينه والميتة لصيانة بدنه عن سراية الخبث
والاصيانة للبعض عن فوت الكل وكقصر المسافر فانه رخصة اسقاط عنا
فاغاثه المسافر بنية لا تجوز كاتمام الجمعة وبنية الظهر والنفل اساءة وفي زاد
القعدة الاولى مفسرا ما روى ابن مسعود رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال عليه السلام اذا قعدت هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا
صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك اصلا وان كان من الاثم كاطعام
الفاسق المحض لا يريد بالرقة كعفو القصاص او هبته او صدقة او تمليكه
من الولي مخصوص لانه لم يلزم طاعة اولى بان لا يتوقف على القبول لانه تمليك
الله تعالى في محل يتعلق به قبله لا يتوقف على القبول لانه تمليك
فيتحمل الا يقبل اذا ثبت من العبد فمن الله اولى ولان الخبز انما يثبت
للعبد اذا قضى رفقا لا رفقا في هذا الخبز ليتعين القصد بخلاف التخيير
في انواع الكفارة وجزاء الصيد والطلاق لاختلاف اجناسها وبخلاف
رخصة الصوم فان اليسر متعارض فان في مشقة السفر معارضة
لخفة الشركة مع المسلمين ورفق الاقامة بمشقة الانفراد فصار
الصوم اولى لاصالته فان قيل لاكمال الصلوة ان كان اشق فثوابه اكثر
فيفيد التخيير اجيب بان التوابل الذي يكون باداء الفرض فيهما سواء
وفي المسح تخفيف فان غسل الرجل الذي عزيمة يسقط في مدة المسح رخصة
لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم فثبت حكم الغسل
ساقطا وان المسح شرع ليستباح وكان من قبيل المجاز لا على معنى

بل يخرج عنه وذلك لانا نعني بالزائد ما كان خارجا عن الشيء وجزءا لا ينفي الشيء بانتفائه بل يعني به ما لا ينفي بانتفائه حكم ذلك الشيء فخرج الركن والجزء الذي اذا كان من الضعف بحيث لا ينفي حكم المركب بانتفائه كما نبهنا بالامر الخارج في نحو هذا بهذا الاعتبار وهو اعتبار الزيادة

اما بحسب الكيفية كالاوقار في الاجسام فانه كيفية معتبرة في الايمان بالكيف فانه لا بد فيه من حالة الاختيار اصلا لكنه ركن زائد حتى يسقط العقد بالاكراه او بحسب الكمية كالاقل في المكرر جنسه والاكثر حيث يبقى الاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة في حقيقة حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا عندهم

في الايمان كما قال الشافعي فليس هذا القيد انما يجعلها داخلة

واما العلة وهي لغة المغير كالمرض لا يقال المريض قد يبرأ من مرضه من غير ان نقول انه متغير ايضا من اصله الذي كان به العلة الشرعية لتغير بها الحكم من العدم الى الوجود او من النقص الى العموم بحيث لو تكرر لتكرر الحكم ثم ايضا في اليد وجود الحكم مرجع بها اليه وجوده كالشرط ابتداء مرجع به ما ينا في اليد وجوبه كان بواسطة كالوصف وجزء العلة وخولها ودخل العلل الوضعية شرعا والمستنبطة اجتنادا وهي اي العلة الشرعية بالعلة بالنسبة الى العقلية ما العقلية هي العلة وعليه يرد اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال لاحتمال ان يكون على خلاف حكمه والبطلان مرض الشارع من وضع العلل للاحكام ومقامها فرق بينهما وجواز التراخي اي تراخي الحكم عن العلة اعلم ان بعض مشايخنا فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا العلل الشرعية يجوز ان يتقارن الحكم العقلية دون الشرعية لان ايجاب العلة بعد وجودها والاكان المعدوم مؤثرا فاذا جاز تقدمها بزمان جاز بالاولى ان الشرعية منزلة منزلة الامارة بدليل قبول الشرع بعد ازمنة متطاولة بخلاف البيع والاجارة مثلا فانها لا تجاز بقاؤها حالة العقد

التي هي العلة العقلية فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وهو محال على ما علم فلنا اولا بعدية الايجاب للحكم وعدم تحققه قبله ثانيا حتى يبقى كيف وهي حروف وأصوات وكلام مورد الفسخ والعلة حكمها بمنزلة الاعيان للضرورة جوز الفسخ فلذا بقيت فيها والعلة بسيطة لانها لو تعددت لاضافة او التاثير او الترتب لم تكن العلة اصلا وان وجد احدها منفردا حصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخر وان وجد الاجتماع بين الثلثة فتخرج خمسة بعد سبعة وذا قال اما علة اسما ومعنى وحكما وهي العلة الحقيقية بان تضاف اي العلة او الحكم هذا تقبل العلة اسما وبانيها وتحكم بها وتؤثر اي العلة فيه او الحكم هذا تقبل العلة معنى ولا يتراخ عنها اي عن العلة هذا تقبل العلة حكما لا بسبب المطلقة فانه علة كالموجب وحكما للملاك وكذا النكاح علة كذا لملك الحل والقتل القصاص واما علة اسما ومعنى لا الوضع والتاثير لاحكما لتراخي المعلول عنها اعني ان لا تاثير لها ابتداء بل بواسطة اعم من ان يكون التراخي حقيقيا زمانيا او رتبيا بالوسط وهذا اجد عشرة انواع اربعة لان التراخي اما حقيقي او تقديري فعلى الاقسام اما ان يستند الحكم الى اول الوقت او بعض من وقت الاضافة الحقيقية او التقديرية فان كل واحد فاما ان تراخي الحكم الى اخر جزء بالعلة فيسمى علة اسما ومعنى لا حكما او العلة اجد بها فيسمى علة في حق السبب وعلة بمنزلة علة العلة وان اقتصر الحكم كسترين الروحي الثاني وهو ان يكون التراخي في حق علة العلة وقد اشير الى الاقسام الاربعة بالامثلة والى مثالة قسمها

باعادة الكاف فالاول وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى الخامس بالعلة كالبيع الموقوف فانه علة اسما لوضع ومعنى للتاثير ولذا بقيت باعتاق المشتري وهو قولها لما قبل البيع وبحث به من حلف لا يبيع لا يحكما لترتب الاجازة للملاك ومنعها بانت الملك من وقت البيع مستندا فيملك زوائده المتصلة والمنفصلة لا المنفصلة فيفهم كونه علة الاسبا اذ الملك يثبت بالبيع لحكم فان قيل هذا قول بتخصيص العلة وهو تاخر حكمها عنها قلنا نمنع ذلك خلافا في العلل المستنبطة لا الوضعية شرعا والبيع بالخيار فانه علة اسما ومعنى للوضع والتاثير لاحكما لما سبق في مباحث مفهوم المخالفة ان الخيار داخل على الحكم لكونه ادفى او لوجوب طلب الاستقامة ودليل انه علة لا سبب انه اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب كما في الموقوف ولهذا قلنا انه موثر لا الاعتاق ههنا لا ينفذ باسقاط لعدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف والثاني وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما يحدث بالعلة كمرض الموت فانه موضع لتغير الاحكام من تعلق حق الورثة وحجر التبرع فيما تعلق به حقهم كالهبة والصدقة والوصية والمحاباة موثر شرعا ومتراخ الى اتصال الموت به حتى يملك الموهوب له وينفذ تصرفاته لولا الموت ولكان علة لترتب الاحكام المفضي الموت صار بمنزلة علة لخروج المفضي الى الهلاك بواسطة الزائد فانه كمرض الموت بعينه والزمن المفضي اليه بواسطة المضي في الهلاك والموت في المرض والسرقة وكلوني هذا الامر بمنزلة علة العلة لو يورثا شبهة في وجوب القصاص والتركية عند الامام الحنيفة رحمه الله فانها موجبة الا بحار بالشهادة بزنا المحصن لحكم بالرجم فيضمن المزكي

عند الرجوع الا انها لكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها من هذا الوجه فيضمن الشهود ايضا اذا رجعوا واما عدم لزوم القصاص فلشبهة تقابل قضا القاضي وقالا التزكية شهادة ليست بعقد والاضافة الا بالعقد ولذا لا ضمان الا على الشهود عند رجوع الفرض فلنا عند الرجوع ظهر انها لقد معنى والاعتبار للمعاني والثاني وجوبا يقتضي الحكم على وقت الاضافة الحقيقية او التقديرية وهو المسمى علة لتخير الكاتب الصحيح وقت خلوات طلاق غدا فانه علة اسما وهي الوضع والتاثير لكونه مشرع للاضافة الحقيقية وهو مقتضى الدليل جعلا بطريق في النذر بالصلوة والصوم المضافة وقت بعينه التعجيل فيه فان التراخي وجوب الاداء بصوم المسافر الاخير من الوجوب محمد اعتبار البيع العبد بايجاب العلة تعالى كشبه بالايجاب الحقيقي لا بداء بنى سطر بينه وبين الحكم العلة فالعلة لا اختر عنها الحكم لكن اذا ثبت الاثبت من حين العقد تحقيقا مشابهة للسبب لوقوع خلل الزمان بينها وبين الحكم والى اذا ثبت حكما ثبت من اوله او لم يخلل بينهما زمان لا يكون مشابهة للسبب والاجارة كذلك اضافة الى الوقت فان عقد الاجارة علة اسما ومعنى لوضعه وتاثيره في ملك المنفعة ولذا تنتج تعجيل الاجرة لاحكما لتراخي حكمه فان الاجارة وان تحقق الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حقها المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة لتقرر الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة بتجدد انعقادها بحسب حدوث من المنفعة وشبيه بالاضافة التقديرية كما سبق حقيقة آنفا والنصاب قبل الحول فانه علة لوجوب اداء الزكوة اسما للوضع ولذا يضاف اليه ومعنى لتاثيره فيه لان الغني يوجب شغل المال لتراخي حكمه الى وصف النماء بالحولان كشبه بالاضافة التقديرية وحكما وهو الوجوب الحاصل صفة النماء وانما اقتصر الوجوب على حصول الصفة وانه موثر خلافا

ومحصل البسيطة العلة والنصاب والحكم النادرة حقيقة كالتضاد
سببا حقيقيا ويكفي الرد والاوجز الاداء قبل الحول وفي الركبي الوصف
مستفاد في الوجود كالبه النصاب العلة ايضا والصالة غلب شبهة باعلة فرضا
علة شبه السبب الباعث وان يكون التراخي ربتا وهو السبب علة العلة
كشري القريب علة العتق بواسطة الملك المال المضاف الى المضاف
الذي الذي حكم العتق والشرط ان علقت الشري او الملك وان لم يوجد
للعتق لكن شري القريب او ملكه وشرى ابوه موجود ان الموجود ثم ذلك حكما
كاظن والاكانت علة حقيقة ويسمى الراد اذا التراخي عادة في الصالة ابتداء
واما علة معنى وحكما لا اسما كاخر جزئي العلة كالقرابة والملك فان عتق
علة العتق فاية بما اخر كان علة لذلك اجتمع لتاثير كل منهما في العتق عجزا
اما القرابة فلانها موثرة في البعضية والرق يقطعها والاصل ان اللاحق
القرابة عن القطع بادنى الرقين وهو النكاح فيما هلاحق اولى واما الملك
فلان ملك العتق يستفاد منه وحكم الوجود وحكم معدوم ترضيه منه
لا كمالان قدرة العتق لكان من احدهما ونفرض الاخر كان الموضع للعتق
كل لكل واحد فان الموضع للعتق شرعا ملك القريب لا مطلق الملك كما سبق
اما تاخر الملك فكشري الثابت قرابته فالمشتري معتوق حين يقع بيع نية الكفارة
عند الشراء لا بعده اذ لا تاثير اخر الحكم عنه واما تاخر القرابة فكمن عوى اخر شخصين
بنوة عبد مجهول النسب ورثاه واشتراه فالمدعي معتق وغارم نصف
القيمة مجانا فاخر الشاهدين فان القول بالقضاء وهو مجموع الشاهدين
بلا اعتبار الترتيب واما علة اسما وحكما لا معا كالسبب الداعي القائم مقام
المسبب كدعوا لبكالسفر للطلاق والمرض المشقة ورخصها والنوم الحدث
لاستيفاء الفاصل الحدث ودواعي الوطي الحرمة المظاهرة فوات الحرام
والاعتاق والنكاح لثبوت النسب والتقاطهما بين لوجوب الانفاق

والمباشرة

الى الاضافة

الى العلة

والمباشرة الفاحشة مع الاثم وعدم الفاصل الحدث الا عند محمد فان
كلا منها علة اسما للمنع والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخي فيه
لان الموثر هو الشقة وخروج صوب النجر والوطي وخروج الخ والدليل
والدليل اي السبب القائم مقام المولى كالطبيب في الحجر والبعض في الحجر
وابعضتي فانه كذا لوقوع الزراء باخبارها وتقسم على الحجالين ينزل له
خبرها فانه كالامر منها علة لها المنع والاضافة الشرعيين وحكما لعدم
التراخي لا معنى لان الموثر هو الحجة والبغض والداعي اليها اي السبب المقتضي
لاقامة الداعي مقام المدعو اليه واقامة الدليل مقام المدلول الحلول الحرمة
اما في حضرة لتعذر الوقوف على حقيقة كما في الخمر والنكاح والنفاس
والطبخ في الثوب اذ دفع حرج التعذر الوقوف على حقيقة المنع اكما فذ كالماء
السفر والمرض والمباشرة او الاحتياط كما في العبادات ودواعي الوطي في
المحرمات واما علة اسما فقط كالمعلقة بالشرط عليها بان في مباحث
الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعليق السابق
ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بموثر فوقوع الطلاق
قبل دخول الدار بالحكم متراخ عنه فلا يكون علة معه وحكما واما
علة معه فقط وبسببه وصف له كشبهة العلة كاحد وصفي تركب
منهما العلة كشري علة الربوا من القدر والجنس عندنا والمقود من الاعتاب
والقبول فكل من الجنس ليس علة لان له مدخلا في التاثير لكونه مقوما للمبيع
التام لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الاخير
او احد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس في هذا فان كلا من القدر والجنس
والجنس شبهة العلة فيثبت به ربا الفضل لا ربا النسيئة لان شبهة الفضل
لما في النقد من المزية فلا يجوز ان يساويه حنطة في الشعير وهذا بخلاف ربا
الفضل فانه اقوى بالحرمتين فلا يثبت بالشبهة العلية بل يتوقف ثبوته

على حقيقة العلة اعني القدر والجنس معا والنقد قائم وهو جزء علة النسيئة
اذا اختلف النوعان فيبعد كيف شئت بعد ان يكون ربا وهو عن الاعلم
الشرعي بسبب لاتحد الجزئية طريق يفضي الى المقصود والتاثير ما الموثر
الجزء الاخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف لشبهة العلة لانه موثر
والسبب المحض غير موثر واعترض عليه بانه مخالف لما تقرر عندهم من انه
لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما الموثر هو تمام العلة وتمام
المعلول واجيب بان معنى ما تقرر لا تاثير تاما او بلا واسطة ولا نسلم ان
تاثير الكل ليس في جزء المعلول بالوقف فالحق مع فخر الاسلام انكل سبب
تخلل بينه وبين المعلول علة ولا يتخلل الا لانه بعض العلة ولما علة
حكما فقط كشرط في حكم العلة كما يجيء امثلته فان الحكم تراخى عليه من
غير مضي وتاثير ولما السبب فهو في اللغة الطريق نحو فاتبع سببا
والحبل نحو فليمدد بسبب والباب نحو اسباب السموات والاكما مر تراه في
الابصار فاصطلح المعنيين اشار الى الاول بقوله لها سبب يكون الى الحكم
فقط اي بلا وضع وتاثير فيه وهذا بتاويل ما لم يتعلق الفعل به بالمنع
المكلف بالوقت وما هو بصنعه كالمس لا يكون الغرض من وضعه ذلك
كالشري للملك المشتري فانه بالنسبة اليه سبب وبالنسبة للعلك
الرقبة علة ويخرج ما يدرك تاثيره فيما هو الغرض من وضعه كالشري
لملك الرقبة فانه علة والثاني بقوله وقد يطلق السبب على كل ما يكون
على كونه موقفا لحكم شرعي هذا اعم لتناوله كل ما يدل على الحكم من العلل
وغيرها فانه سند كل من اسباب الشرايع حقيقة بالثاني لا الاول لانه كلها او
بعضها علة كالعقوبات وهو السبب الذي لا تاثير اما في المال
او في المال والثاني سبب مجازي والاول اما ان يضاف اليه العلة المتخللة
بينه وبين الحكم فانه كل سبب لا بد ان يتخلل بينها اولا في الثاني سبب حقيقي

لان الاضافة بها

والاول

والاول ان اضيف الحكم به غير موضوع له والا كان علة واثبت بعده بلا تراخ
في الحكم العلة وطي اثبت عنده مع التراخي او به غير موضوع المتخلل لزوم ضعه
وبسبب شبهة العلة فبين الاقسام الاربعة بقوله اما سبب يفضي وهو
طريق الحكم بلا انضاف وجوب او وجود اليه اي وجوب بحكم او وجوده
وضعا متعلقت بالانضاف وبلا تعقل التاثير في الحكم كما يعقل في
اقسام السبب احترز به بقيد طريق الحكم عن العلامة واحترز بقيد لا انضاف
وجوب اليه وضعا العلة لوجوب بحكم بها وضعا وبقوله او وجوب اليه
وضعا الشرط الشرعي عنده وضعا وقيد الوضع ليدخل فيه مثل انضاف العلة
المنعة الى الشرعي فانه سبب لها وبقوله وبلا تعقل التاثير الاقسام الباقية
من التعقل حقيقة التاثير او شبهته فيها اما الحقيقة ففي السبب الذي
في حكم العلة والذي له شبهة العلة اما الاول فلا انضاف العلة المتخللة
واما الثاني لوضع له والاكان علة العلة كما يجيء حقيقة واما الثاني فلانضاف
ايضا لكنه امتاز عن الاول لقصور وهو الفاعل وهذا فان في رفع المانع بتراخ
وجوبا العدة ظاهر كحفر البئر على رأس قطع الحبل وشق الزق وفي الفعل المضي
بتوسط عدم الوضع مريدا كوضع الكبير مريدا خلاف شهادة الفرع
ومنع الخ واشراج الجناح ونحوها ولذلك اشترط فيه التعدد دون
الاول واما الشبيه فهو المجاز لان شبهة العلة العالية يقتضي شبهة
التاثير فلا مرية وسبا في تخصيص ذلك ان سنة الله تعالى وحكمته في حكم
الطبيعي ان الاضافي انما تفعل اليه بالتي العلة المتوسطة بين المؤثر والسبب
فلا بد من الدال على المؤثر واقتضاء وقطع الطريق وان يتذر في الغير
الدال على حصول حرفي بوصف طريقا الا اذا ذهب معهم فصار صاحب
وذلك لان الدال طريق الوصول وقد تخلل بينها وبين الحصول فعل
مختار لو يضف اليها واما ضمن محرم دل على التعدد لان ازالة الامن

جنابة لان اتلافه مباشرة لا كسبب ومع دليل سار فما على الوديعة
كمن لم كانت الدلالة ضعيفة فالعرض بها بحيث يستقر بها ضمان النفس
الى السيد والى الصانع اذا اخذه فارسله اودعاه فلم يضمنه وانما يضمن
حلال دعى صيد الحرم لانه كالدال على الاموال المحرمة ومتاع الكسبي والاموال
المحترمة لله تعالى كانوقوفة وانما اوجبوا الضمان على الساعي احتياطا
خلافا لقياس لغلبة السعاة ولا يضمن من دفع صبيا السلاح الممسك
اذا لم يقتل به لانه ضعيف بنفسه فصار باختياره غير ضامن اليه بخلاف ما
اذا سقط فيلاء لان غير مختار فيضاف الى الدافع كمودع بعد ما فيكون في حكم
العلة ولا يضمن من قال لاخر اصبح الصعلوك خمرة وانقض خمرتنا لانه كلام
ونكاح فعل فعطب لان صعوده باختياره بخلاف نفر من كلامه في الاول
ومن وجه في الثاني فلا ينقطع حكم عن العلة علته بالشك لان الاصل
الاضافة الى العلة دون المباشر وما اذا دفعته حية وجرحه انسان حين سقط
نصف الضمان لان كلا علة فتعذر الترجيح ولما اذا قال لا تاكل فيضمن
عاقلته لانه صار مستعملا لا بمنزلة الاله فتضاف اليه وعليه حمل
قيد العبد وفتح باب القفص والاسطبل ونحو ذلك واما كسب في حكم العلة
وهو ما يضاف اليه العلة المخلة بفهمه وبين الحكم بلا وضع حكما ايمن
غير ان يكون ذلك السبب موصوفا بحكم ذلك العلة والا كان علة لا كسبا وحكمه
ان يضاف اتلاف الفعل اليه دون العلة فاذا اضاف المضاف الى المضاف
مضاف كسوق الدابة وقودها فانها تمشي على سياقة والقائد فيضاف
فعلها اليهما بالضرورة لكن السوق والقود لما لم يوضعا للتلف فيضاف
ما تلف بهما في بدل الحمل لان حكم التلف في الجزء المباشرة كالقصاص والكفارة
وحرمان الميراث وقطع حبل القنديل ونحو كاشف الزق وفيه ما يوكل عن
الجناح الى الطريق ووضع حجر في موتزلق الحائط المائل بعد التقدم اليه والخلاف

الدابة

الدابة في وضع الفريحة الكلمة والشهادة بالعفو فاضافة اليهما سارت
في حكم العلة وعدم وضعها للموت عند فلم يلزم القصاص وغيره من
احكام العلة الافعال الكفارة وحرمان الارث ولما سبب شبهة العلة وهو
ما يضاف الحكم اليه بشرط عدم على صحة التراخي كمودع ايجاد كشرط العلة
او يثبت الحكم به حال كونه غير موضوع لمخالفة لو وضع ذلك الحكم الحكم
وسيأتي توضيحه في مثاله وحكمه ايضا اثر الفعل اليه لا مطلقا بالعقد
لانه لا انتقض فيه بعض العلة الموجبة السابق بشرط فيه ذلك فانها
ايضا شبه الشيء تاعدة على صحة حفر البئر في ملك الغير فانه سبب للفعل لانه
طريق الوقوع فيها وليس بعلة بل العلة ثقلة الماشي والمسبب فيه
فاما الحفر فانه يشترط الوقوع لكن لشبهة العلة من حيث ان الحكم
يضاف اليه وجوده عنده لا ثبوتا به ولهذا لو كان موجبا للكفارة ولا
حرمان الارث لان ذلك جزاء المباشرة ولم توجد لكن يجب الدية لان
ذلك بدل المتلف لجزاء الفعل وقد حصل التلف اضافا الحفر
وجوده عنده بطريق التعدي حتى لو اعترض على فعله ما يكن اضافة الحكم
اليه بخلاف الالقاء يكون الضمان على الملقي المباشر ومثال ما يثبت الحكم به
غير موضوع للمثل لو وضع الحكم ارضاع الكبير ضرتها الصغيرة
بالعقد حيث يثبت صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة ضرتها الصغيرة
حتى حرمتا عليها ان الزوج لو لم يحرم الصغيرة نصف صداقها فانه يرجع على
الكبيرة لان تفوت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم توفى فلا يرجع فالا رضاع
يثبت به افساد النكاح ولم يوضع لبدل التزيه وافساد النكاح متحمل
يثبت به لزوم المهر ولم يوضع لبدل التقويم فان البضع غير متقوم حالة
الخروج كذا قالوا واعترض بان ما ذكروا اقسام الشروط التي في حكم العلة
واجيب بانه لا امتناع في كون الواحد شرطا وسببا باعتبار رفع المانع

والاقضاء كما في كونه سببا وعلة بالاعتبارين او شرطا وعلامة اكسببا
باعتبار وعلة وشرطا بالاعتبارات نعم الفرق بين هذا القسم وبين الخاتم
غير واضح فانه وان امكن في الطحان لا يكون كشف الزق حينئذ مخلا في
الطحن لبدل اختياري مباح هو المشي دونه في الزق لكن ارضاع الكبيرة
كشهادة القذف فان الحكم مضاف اليه ولم يوضع بدلا ولان ارضاع الصغيرة
غير معتبرة شرعا كالعدم ولذا اذا قتل صغير مورثه لا يحرم عن الميراث القهر
الا ان يفرق باعتبار ان التسبب هنا في موضع اذ لبدل الرضاع موضوعا
لافساد النكاح بل للتربية ولا افساد للزنا مهما عرف ان البضع حق
غير مقوم واما الشهادة فموضوعة لحكم الواجب بالعقد وان لم توضع ذلك الحكم
للعقوبة لاحتمال ان لا يكون الولي باختياره فيقال ان الشهادة لم توضع
للعقوبة انما هو بهذا الاعتبار واما سبب مجازي وهو بالنسبة للحكم يضاف اليه
لا في الحال بل في محل المال وخص كما ايضا لان التجويز ينقض الخفيفة اولى
من التجويز بالزيادة المكملة عليها كالتعليق والاعتاق والنذر المعلقة
خفية الكل فاذا وجد واحد اذا علقت بشرط لا يراد او يراد لجزاء ويكون
سببا مجازيا ولهذا لو حلف بالله فانها ايضا سبب مجازي للكفارة الحقيقي
واما التعليقات فلعدم الاقضاء فيها الى الاجزئة الا عند وجود الشرط
فعند وجوده يكون التعليقات سببا مفضيا بالفعل فان وضعها
لان لا يقع الجزاء الا عند الشرط المانع عن وقوعه قبله ولما اليمين فلعدم اقضاء
فيها ايضا الى الكفارة الا على تقدير الحنث فعنده يكون اليمين سببا مفضيا
بالفعل فان وضعها للبر المانع عن الحنث واما سلم ان التعلق ونعني بحنث
يكون علة لجواز فيجوز ان تكون الشرط بمنزلة الاله على ان قول المشايخ ترتب
الكفارة امر ظاهر بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة على خلاف الغموس ظاهر
فان الترتب ممنوع لكن سيأتي توجيهه وعلى هذا لجعل عبارة المشايخ وله

وله اي لهذا الرأي الحجازي شبهة الحقيقة عند الوجهين الاول ان اليمين
بالله وبغيره شرعت لتاكيد البر وذلك بان يكون مضمونها بلزوم الكفارة
في الاول والجزاء في الثاني وكل شيء يكون الثابت بسببه يضاف بدوام القوة
عند فوات ذلك الثابت يكون بمنزلة الثبت قبل فوات ذلك الثابت
فكذا سبب يوجب العقوبة يضاف المعقوب عليه بالقوة عند فوات ولما
شبهة الثبوت فيجب بوجود الابل عن القيمة والعين والكفارة والرجم
حال قيام العين ولذا يتملك المضمون من وقت الغصب الثابت او وجوب
البر الموجب لزوم الكفارة والجزاء وكل واجب لغيره يكون ثابتا
من وجه دون آخر ولكان لم يرض الفوات حيث لم يثبت من وجه
كما لها عرضية الثبوت كذا السبب فيكون للسبب الثابت على قدر شبهة
الشيء بعقوبة بعقوبة فلا يستغني عن المحل كحفيرة اذ كل حكم عائد الى
المحل فشبهته كالحفيرة وبقاؤه كالابتداء في استدعاء المحل ولذا ابتنت
شبهة النكاح في المحارم وشبهة البيع في الجزء الا ان وجه الشبهة فيما الزيل
مع تخلف المدلول المانع فيمتنع في غير المحل فاذا فات المحل بزوال
المحل بطل اليمين فتجيء الثلاث يبطل التعليق اي تعليقها وما دونها
قال رحمه هذا القسم من التسبب مجاز تحقيقا لمشابهته الحقيقة لانه
فرض التطليق مثلا وفرض الشيء غيره فلا يستدعي محلا ولا احلافا
يبطل اي في ليبطل بتجيء الثلاث التعليق واعدم استدعاء شبها مع ما
تعليق طلاق لها المطلقة البتة يتزوجها بعد التحليل فلو يستوجب ابتداء
المحل وبقاؤه وهو سهل اولى واشترط الملاء عند ابتداء التعليق بغير
ليكون المحل الموقوع عليه الملاء غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل تكميل البر
المقصود من اليمين والحاجة التعليق بالملاء الزائل ليتفي وجوبه عند
فوات البر بالتزوج مثلا ومع هذا اشترط عند بقائه فلا يبطل التعليق

بزعمه الملك اتفاقا فان يطلقها هاذه الثلاث فكذا بزواله قبل ان يطلقها
ثلاثا قلنا بعد ما مر ان شبهة العلية تستدعي المحل كما مر من قياس
التعليق بغير التزوج على التعليق بالتزوج ليلزم من عدم اقتضاء الثاني
المحل عدم اقتضاء الاول اياه وقياس المحل على الملك في ان شرط
اما الاول فلان شبهة البنونة للمعلق بالنكاح ممتنعة لان ملك النكاح علة لملك
الطلاق وتحته وليس شيء قبل علة صحيحة حقيقة البتة وكذا شبهة فلم
تشترط للمعلق بالنكاح في قيام المحل بخلاف المعلق بغيره واما الثاني فلان
ملك الطلاق مستفاد من ملك النكاح وما استدعى تحته ملك الشيء يحل
لا الملك كما ستدعى تحته ملك الطلاق اياما ايضا فالملك قائم في الحال وزوال المحل انما
وقال الشافعي رحمه الله هذه الثلاثة من السبب مع العلة لان الموجب
في الحال لما تحقق انما حصل بحكم فاستدعى المحل فلو جوز التعليق بالطلاق والعتاق
بالملك بان قال ان تزوجتك فانت طالق او قال ان ملكتك فانت حر فانه يلغو
عنده لعدم المحل عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث بناء على التعجيل
قبل وجود الشرط اذا وجد السبب وهو وجوب الكفارة او وجوبها قبل الحول او الجواز
قلنا اولا ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء من الاب بمجموع الشرط
والجزاء كلام واحد دل على ثبوت شيء بشيء وبينونة على تقدير بينونة مرتبة لان
على الانتفاء عند الانتفاء وكلام الشرط والجزاء بمنزلة الكلام الواحد
وغير جزء من الايمان كما مر ويعرض عليه بان يقال الايمان ايضا ينبغي
ان يكون ما نحن فيه مثل ان حلف انك لواجب بان التعليق يمين وهي لتحقيق
البر وفيه اعدام موجب المعلق لوجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى
وجوده حكم بخلاف الاضافة فانها للثبوت للحكم بالايجاب في وقته المانع
لحكم فيختلف السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع
وثانيا ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والسبب الشرعية

لانصيب

مباحث بياء

لا تصيل سببا بل هو الوصول الى المحل الا انها عبارة عما يكون طريقا الى
ومفضيا اليه واعترض عليه بانه لا حاجة الى وصل الى المحل كما ان ينبغي
ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق واجيب بانه للكلام مرجو
الوصول بوجود الشرط والغاء التعليق يجعل كلاما صحيحا لا صلاحية ان
يعبر به كشرط كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده
لغا مثل ان طالعت انت طالق انشاء الله تعالى اعلم ان الكلام في الاحكام يأتي في مباحث
الاسباب اورد هذا البحث بعده وصدر بكلمة اعلم تنبيها على جلالة قدر
هذا الباب في فن الاصول بحيث يجب ضبطه وعده لانكاد نعثر بعضهم من
انه لا عبرة بالاسباب بل الاحكام انما يثبت بايجاب الله تعالى بصريحا او دلالة
بنصب الادلة والعلم انما حصل من الادلة وذلك لانه لا كلام في ان شارع
الشرع هو الله وحده والمقرر لما يجاب الاحكام الا ان نصيف ذلك
الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الاحكام مرتبة عليها تيسيرا وتسهيلا
على العباد ليتمشى لهم اجراء الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها
علامات واما دارت مؤثرات وبعض ذلك في ثبت بالنقل والاجماع
كالزوال للفصل والنداء للجمعة والجنون والاغماء والصبا والرق لاسقاط
ترتب حكم على ما مر في مباحث الامر فكلها جاء اي فالسبب تصديقا ولا قرار
بوجوده وحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل
العقل هو جوهر العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض
مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لكونه دليلا على وجود الصانع به يعلم ذلك وكثرته
ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى لانه انما يجب بظاهر تيسيرا
على العباد وقطعا لحج اهل العناد لئلا يكون لهم تعنت بعد ظهور
السبب وهو بسيطة الايمان وجوب الايمان الذي هو فعل العبد بوجود
الصانع او وحدانيته او غيرذلك مما هو واجب وقد مؤمن به فان طلاق

فاء للطلاق يدل على انه محدثا صيانة فاذ يا عنيا عما سواه واجبا لذاته
فظهر اللسن بغير وجوب الوجود ونفي جواز التعدد من جميع الكلمات وبنفي جواز التعدد
فيصح الايمان من الصبي المميز لتحقق سببه وهو الاثبات في ولا نفس
ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتأمل اذ الكلام
في العبد العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يختص في حقه بتبعا
لابويه فلو امتنع صحته لم يكن الايجاب شرعي وذلك مع لانه لا يختص بهم
المشروعية اصلا ولان لم يخاطب الصبي بالايمان لعدم التكليف في
حقه فسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا
اراد الكافر ان يؤمن فاكره على التكلم بكلمة الاسلام والصلوة الوقت
وقد سبق تحقيقه في مباحث السبب والشرط والنصاب لاضافته اليه
مثل قوله عليه الصلوة والسلام هاتوا ربع عشر اموالكم والتضاعف الوجوب
بتضاعف النصاب في وقت واحد واعتبر الغني لانه لاصدقة الا عن ظهر غنى
واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الذي يكمل
الغنى بكون بالنماء لينصرف الحاجات المجددة فيبقى اصل المال فيحصل
الغنى وتيسير الاداء والنماء على هذا التقدير شرط لوجوب الاداء تخفيفا
للغني والسبب المال النامي او باطن فاقيم مقامه السبب الموجود وهو
وهو طول المستغني للفضول الاربعة التي لها تأثير في النماء بالتجارة والنسل
وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يليه فصار طول
شرطا وتحديده تحديدا للنماء وتحديد النماء بتحديد المال الذي هو السبب
فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول لتكرر حكمه بتكرر السبب لا بتكرر الشرط والوجوب
للصوم قبل اليوم اي كل يوم سبب لصومه وقبل الشهود اي شهود الشهر
وقد سبق تحقيقه في مباحث القيد بالوقت والسبب لصدقة الفطر
رأس يمونه اي يجب مؤنته وتفقد ويلي عليه اي ينفذ عليه قوله شاء

اوفى

اما على السبب او على محل وجوب الوجوب عليه فوجب يسري عنه الى غيره
كسراية الدية من القاتل الى العاقلة والثاني يجب لان العبد لا مال له
فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة والفقير
ممن يجب عليه الاداء اخر الحج على المحراب واعترض بان العبد من حيث انه
انسان محل طب وهذه صدقة فاظاهر انها عليه كالنفقة والجواب
بنوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه الفقه بالبهيمة فيما يملك
عليه فعلى اصل الحقيقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار المملوكية الوجوب على المولى
فوقعت كلمة على اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا نقول في النبي والكافر
والفطر شرط لان وصف المؤنة في قوله عليه الصلوة والسلام ادوا عن كل مؤنة
اي تجب واحده المؤنة عن وجب مؤنة عليكم دال على اعتبار الرأس واذا المؤنة
انما تجب عن الرأس على الوقت لان مؤنة الشيء بسبب بقائه يقال مانه
يمونه اذا قام بكفايته والرأس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا
ان الرأس هو السبب وجوبا كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرط كالحكم
قد يضاف الى الشرط مجازا والسبب للحج البيت يعني الكعبة شرفها
الله تعالى بدليل الاضافة في قوله تعالى وللناس على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا فاوجب الامر مرة والوقت والاستطاعة ليسا
بسببين اذ لا اضافة اليهما ولا تكرر بتكرر الوقت مع صحة الاداء
بدون الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت شرط لجواز اي جواز الاداء
والاستطاعة شرط الوجوب اي وجوب الاداء اذ لا جواز بدون الوقت
ولا وجوب بدون الاستطاعة والسبب للعشر والخراج الارض النامية
تحقيقا في العشر وتقديرا في الخراج يعني ان سبب كل منهما هو الارض
النامية الا انها للعشر بالنماء التحقيقي والخراج بالنماء التقديري

وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مؤنة محض
فخارج فلابد من حقيقة ومخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء
التقديري والاول اي العشر مؤنة فيها معنى العبادة والثاني اي الخراج
مؤنة ايضا لكن فيها معنى العقوبة بمعنى انه كما انها مؤنة للارض
بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والتفقد عليها كما لعبيد والدواب
والدواب عن التطرق وبصونونا عن الاعداء الكفار فوجب الخراج
ليتمكنوا من اقامة النصرة والفقراء بعمرونها باطنا لانهم
الذين يهتم بستر الثغور على الاعداء فوجب العشر لهم كفاية فيكون
الاتفاق على الفريقين اتفاقا على الارض تقديرا وهو معنى المؤنة ثم
في العشر باعتبار النماء الحقيقي معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء و
لان الواجب جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الذكوة في الخراج
باعتبار النماء التقديري معنى العقوبة حيث انتفى بخرجه التمكن مما فيه
من الاشتغال بالزراعة والاعراض عن الجهاد والاصعر والاكبر والاقبال
على المبغوض المذموم بلسان الشرع والدنو من راس الخطات وهذا
امر يصلح سببا للذلة والصغار وضرب مما هو بمنزلة الجزية كذا
قالوا اقول فيه بحث اما اولا فلان الخراج لا يجب ان يكون بالزراعة و
اما ثانيا فلان سبب العقوبة مشترك بينه وبين العشر فما وجه تخصيصها
بالخراج اعلم ان الارض اصل والنماء وصف فيه فيكون كل منهما باعتبار
الوصف العشر عبادة ومخراج عقوبة ولذا حكم بكون سبب العشر
الارض النامية دون الخاصل التام كما في الزكوة ولذا اي لكونه العشر
معنى العبادة والخراج معنى العقوبة لم يجتمعا اي العشر والخراج في سبب
واحد وهو الارض النامية وعند الشافعي يجب العشر من الارض الخراجية
وان يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض

والسبب

وسبب الخارج من الارض والسبب للطهارة ارادة الصلوة
لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اذا
اردتم القيام اليها وقد اشعر هذا الشرط بالسببية والحدث شرط
لوجوب الطهارة لان الفرض في الطهارة ان يكون الوقوف بين
يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها
وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا
ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلوة و
استدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط
هو الوجود قصدا ولو بقصد وليس الحدث سببا لان السبب الشيء
ما يفضي اليه وبالحدث يزيل الطهارة وبها فيه والسبب للحدود و
العقوبات والكفارات ما تتسبب له من سرقة وقتل امرء امن
بين الخطر والاباحة يعني ان التسبب يكون على وفق حكمه فاسباب الحدود
والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل
واسباب الكفارات ما فيها من معنى العبادة والعقوبة يكون اما
دائر بين الخطر والاباحة مثل القطر فانه قضاء من حيث انه
بلاء في فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية
على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل خطاء وصيد الحرم وغيرها
فانه فيها كما جزء من الخطر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه
بلا في حرما محضا والتسبير عبارة عن المعاملة ابقاء المقدر يعني ان ارادة
الله تعالى بقاء العالم الى حين عليمه وزمان قدره سبب لشرع عقد
البيع والنكاح ونحو ذلك وتوضيحه ان الله تعالى قدر لهذا النظام المرتبط
بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو معنى معلوم يحفظ الانتخاص
اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور

صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة
بين افراد النوع فخرج احتياج المتوالدين والتناسل الى الازدواج بين الذكور
والاناث فيتم بالمصالح وكذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من
عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة
ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص لكل احد بشهوته على ايثاره
ويغض على من يزاحمه فيخلو ويخل امر النظام فلهذا السبب
شرعت المعاملات والمناكحات خصائص الشرعية التصرفات المشروعة
كالبيع والنكاح ونحوهما فان سبب ان من الاحكام ما هو اثر فضل
العبد كالملك في البيع والحل في النكاح والرفع في الطلاق وهذه تسمى
الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التي يجازيها وهي التصرفات
المشروعة كالبيع والنكاح والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام
الشرعية العملية على سبيل فهي اما ان يتعلق بامر الاخرة وهي العبادات
او بامر الدنيا وهي اما ان يتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع
باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار التمدن وهي العقوبات واما

عشر شرط

الشرط فهو لغة العلامة اللازمة وهذا شرط الساعة والشروط
للصكوك وشرعا ما يتوقف عليه الوجود ومعناه ان شرط الشيء ما
يتوقف عليه ثبوته وحصوله لا وجوبه في الابداء ان الشرط قد يكون
شرطا للوجوب فاذا الموقوف ثم ثبوت الوجوب ايضا لانه
بلا تاثير فذا الشيء خرج به العلة ولا اقضائه ليه خرج به السبب وهو
اي الشرط اما شرط محض وهو ما لا يلحظ فيه صحة الاضافة الحكم
اليها كما في العلة اولا اقضاء اي اقضائه الحكم كما في السبب فخرج الشرط
بل مجرد توقفه اي توقف الحكم كما في الشرط الحقيقي او توقف انعقاده علته
اي الحكم عليه كما في الشرط الجعلي وهو اي الشرط المحض قسمان الاول حقيقي

يتوقف

ينوقف على الشيء في الواقع او حكم الشرع حتى لا يصح الحكم بوجوده اما
اصلا كالشروط للنكاح وامثاله عند تقدره مثل الطهارة للصلوة او اضافة
جعلي يعتبره المكلف ويعلقه عليه نصه فانه كما صح اي كلمة الشرط
ويسمى الشرط صيغة خواه تزوجتك او زوجتك فانت طالق او ان تزوجتك
باديه الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه لهذا المرأة التي اتزوجها
كذا لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي كذا اما عند ابي حنيفة ترتيب الحكم على الوصف
يعلق له بكلمة الشرط ويسمى الشرط دلالة يختص بقبل العين لان في الحكم
اثبات يستفاد من الايجاب بخلاف الشرط صيغة فانه يجري في المعدوم
والشرط في حكم العلة وهو ما لا يضاف علة تضليح الاضافة الحكم
اليها فيضاف الحكم اليه في الظاهر اقول في ملاء الغرر وكشف الزوائد اذا كان
قيد مانع وقطع فحبل القيد مثلا فانه كلا منهما شرط لان رفع المانع ليس
فيها علة صالحة للحكم لان السقوط والزوال والنقل طبع الاختيار
فيها بخلاف بقاء نفقة صالحة للاضافة الى الاختيار والسبب اقرب
من الشرط لكنه مباح الا يصح ان يتضمن العدوان عليه هو انه غير واجب
واما وضع الخراج واشراع الخراج وزنه الخاطئ العامل بعد القبض الصاحبه
فان ذلك كاف والاشهاد احتياط الاثبات ان انكر كافي الشفعة كما
ملخص زالعلل لا كشيء منها ليس بدافع المانع بل امور ثبوتية مفضية
فان عدم الخراج الناتج عن الهلاك بالسقوط في ذلك الموضع الجواز بسبب
اخر بخلاف عدم البيع فانه مانع من السقوط وغيرها وكذا غيره وكشرط
في حكم اي وهو ما يتوقف ثبوت الحكم على ثبوته ويسمى بالشرط التعليقي اعترض عليه
فعلى ما عليه المختار خرج به نحو سبب الملك البيع اذ لا اختيار فيه فيخرج به
ما اذا فسخ بالتقاص على وجه تقابل الخارج فانه لا يرتفع من الاصل بفوات العلة
ولهذا يسمى محلا قيد العبد حتى جنى لا يبطل لصاحبه الدين فحكم الاول الشرط المحض

متأخرعن صورة العلة والسبب يتقدمها لان العلة يتوسط بينه
وبين الحكم فيكون متقدما لامحالة فحل القيد لما كان متقدما على
الابائق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى الالة في معنى العلة
لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى واجب اذ تأثير بجعل الله
سبحانه في البداية واما الامر عبد المعنى بالابائق فابق فاعا بصنع بناء
على ان امره استعمال للعبد وهو غير صالح بمنزلة الاحتطام وفتح باب
القفص او باب الاصطبل حتى خرج الطير والدابة حيث لا يضمن الآمر كلا
منهما في حكم الابق لما سبق كذا قيل وفيه بحث وهو ان وجوب الحرية
عن صورة العلة انما هو في التعليق لا الحقيقي كالشهادة في النكاح
والصلاحية في الفتوى والعقل في التصرفات فالاولى ان يقال ان
كلا منها شرط في حكم الة ايجابه شرط فلا نه رفع المانع واما انه في
حكم السبب فلوجوه منها الاضافة فيه بلا تخلل التأثير واقامة شرط كما
في صورة التوقف معلق في الجملة لاحكما اي لامعنى لعدم اضافة الحكم
ثبوتا عند كل واحد من شرطين علق بهما الحكم حتى دخلت هذه الدار
وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط كما
لتوقف حكم على في الجملة لاحكما لعدم تحقق الحكم عنده فاذا دخلت
الدار بن وهي في نكاحه طلقت اتفاقا واذا ابانها فدخلت الدار بن
او احديهما فانها دخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا واذا ابانها فدخلت
فالاخرى تطلق لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لتحقق
وجود الجزاء لا لصحته ووجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدار بن
في غير الملك اغلت البين ولا بقاء البين لان محلها الذمة فبقي
بقاؤها فلا يشترط الا عند الشرط الثاني لان حال نزول الجزاء
المفتقر الى الملك واما شرط هو علامة وهو ما يظهر ويثبت

تخفق

تخفق نفس العلة مع خفائها او يظهر تخفق صفتها التي العلة
معها مع خفاء تلك الصفة وتوضيحه ان علامة الشيء معرف
وانما يحتاج الى المعرف اما في نوع خفاء كما جعل التبرز علامة انقضاء
الانتقال في الاركان فشرط الحكم اذا كان مظهر التحقق نفس العلة
مع الخفاء في ذاتها او لتحقق صفتها الخفاء فيما يستتبع شرطا كما
فلان وقف تحقق الحكم على تحقق العلة الموصوفة الموقوف على
على الموقوف هو موقوف واما كونه علامة فلان في الحقيقة شرط تحقق
العلة لان الحكم مع انه مظهر هنا كان مظهر لنفس العلة كالولادة
المظهرة للعلوق الذي هو علة للنسب عندهم حتى انتفاء اي النسب
بشهادة القابلة بها اي بالولادة معلقا اي سواء وجد حبل ظاهر او فراش
قائم او اقر من الزوج بالحبل اولا فانها قالا المعتدة اذا جاءت
بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة ان النسب
يثبت بشهادتها وان انتفى الامور الثلثة لان الولادة شرط
بعني العلامة فان بها يظهر هناك موجود في الرحم فكان ثابت
النسب ضمنا حين وجد فلو كان النسب مضافا اليها وجوبا ولا
وجودا فتقبل شهادة النساء عليها كما في غير هذه الحالة قال
الامام ابو حنيفة رحمه الله الولادة شرط لمحض النسب في حقنا لانها تبقى
الحكم على الظاهر وانما كانت بمنزلة العلامة في حق من يعرف الباطن
فما كان باطنا بجعل كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب التالي
جعل كالمعدوم في حق من لم يعلم واذا صار النسب مضافا الى الولادة
في حقنا فلا تثبت اي الولادة الا بحجة كاملة كما ان النكاح في وقت
وامرأة بخلافه لما كان الفراش قائما لان النسب قبل الولادة
وكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحمل ظاهرا او اقر الزوج

بالحبل لانه قد وجد دليل قيام النسب فكان الولادة معرفة محضة
ومثالها كان مظهر الصفة العلة كالاحصان المظهر لصفة
الزنا التي هو بها علة للرجم وهي كونه بين مسلمين ستوفين لذة الجماع
بعد ان حصل لهما الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة الداعية الى ارتكاب
مثل هذه العقوبة القبيحة بعد كمال الاهلية بها والاحصان ملزوم فسد
به على ثبوتها اما انه شرط فلان العلم بوجود الرجم يتوقف على العلم بصفة
عليه الموقوف على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه معرف لصفة العلة
وامارة لها واذا كان الاحصان شرطا لم يصح الا بعد شهوده اي
الاحصان اذا رجعوا مطلقا اي سواء رجعوا مع شهود الزنا او رجعوا قبل
القضاء وبعده لان العلامة لا يضاف لحكم اليها لان وجودا فلا
يجوز خلافه فيما هي علة اصلا واما العلامة كما هي لغة الامارة كالميل
والمنارة واما شرعا فما يعرف الحكم به لا تعلقه بوجوده به وهو اما محض
اي خالص عن شوب الاقسام الباقية دال على مرضي كالتكبير للانتقال من الركن
الى ركن ورمضان في قولك انت طالق قبل رمضان بشهر واما بمعنى الشرط
كما مر من الاحصان والولادة واما بمعنى العلة كالعلل الشرعية فانها امارات
لا علل حقيقة كما سبق واما عادة كالعلل الحقيقية والشرعية الحقيقي
وقد سبق انه لا منافاة بين اجتماع هذه الاقسام على اعتبارات
وتحقيقات الركن الثاني من المقصد الثاني في بيان الحاكم على المكلف
بالاحكام الشرعية كالوجوب وتوابعها هو الشرع او العقل الحاكم
بالحسن والقبح اي الحسن والقبح الافعال بالوجوب والحرمة وغيرهما لان
كان كل من الحسن والقبح مستعملا في معان ثلثة وكان محل النزاع واحدا منها
كما سبق في مباحث الامر والنهي اراد ان يبينه بيانه فقال في تفسير
الحسن والقبح اختلفا المدح في الدنيا والثواب في العقبى هذا بالنظر

الى افعال

الى افعال العباد واما اذا اريد ما يشمل افعال الله تعالى فنقول
على المدح وفي الدنيا والثواب والعقاب في العقبى هو الشرع
اي الشارع عند الاشاعرة والعقل عند المعتزلة كما يعلم مما
ذكر المصنف رحمه الله وقوله كما هو راي المعتزلة اشارة الى ما قيل ورود الخطاب من الشارع انما
يدل على حسن المأمور به اذا لم يكن حسنا قبل ورود الخطاب فمن اين لنا
حسن فعل نوسوا فاذ تعالى بالتعذيب قبل البعثة وهو يستلزم
نفي الوجوب قبلها لان التعذيب لا يلزم لترك الواجب فاذا انتفى اللازم
فلنا لانم ان المراد بالوجوب بالتعذيب الذكور في الاية الكريمة التعذيب
الاخروي المعتبر في المفهوم الواجب لا يجوز ان يراد به التعذيب
الدنيوي بطريق الاستيصال ولو سلم ارادة التعذيب الاخروي
فنفيه لانتفاء المعتبر في مفهوم الواجب فانه كما عرفت
فيما سبق يتحقق تارة التعذيب لما يعذب تارة لعدمه وهذا لا يقتضي
الحق وايضا لو اه اي لو كان الحاكم بها هو الشرع بل كان العقل
كما انه ايضا كذلك عند المعتزلة كما مر في الواجبات العقلية
فانهم انكروا ان الحسن والقبح العقليين غير منفكين واللازم عنه وهو المذكور
باطل لان الفعل الواحد قد يحسن تارة باعتبار وقد يقبح باعتبار آخر
لازمين له لما مختلفا كما في صورة الكذب انقاذا والصدق اهلاكا
فان الكذب من حيث هو هو قبيح لكنه اذا تضمن انقاذ نبي من ظالم
كان حسنا والصدق من حيث هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاك
نبي كما فيما فظهر انهما لما لزم الافعال وكذا كل فعل يجب
تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب ظلما فانما ذكر تم لا يتم
لان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا
فكما حسنا وكذا الصدق لما تعين سببا الى الاهلاك الحرام كان

حراما فكاذب قبيحا واما القتل والضرب فامرهما ظاهر ولو تم
ما ذكرتم فلا يفيد الاستدلالي وهو ان الاشي منهما بذاتي كما هو
مدعى الاشاعرة وانما كان رداعلى المعتزلة حيث يقولون بالايجاب الكلي
والحاكم بالحسن والقبح هو العقل عند المعتزلة لا يعني ان الغائية
للشرع فانه يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء
وان لم يظهر وجه اقتضاء كما في وضائف العبادات بل يعني انه
يقتضي المامورية والممنوعية شرعا في الكل فلو ورد الشرع كما ذكم
على الله عند بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس ان يعكس
القضية فالعقل مثبت في الكل والشرع مبين في البعض الذي يخفى
كما هيه الاقتضاء نعم المعتزلة في اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيا
وطريقان الزاميا اما الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله لان
حسن الاحسان وقبح العدوان لا ينكره عاقل حتى الذين لا يثبتون
بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما
يبالغ فيه غير المليين حتى يستقبحون ذم فاعله مع اختلافهم في اغراضهم
وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل
لما كان كذلك قلنا الا بالمتنازع فيه اذ ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن
والقبح بالمعنى المتنازع فيه حتى يلزم ما قدمتم لهما وقد ذكر غير مرة ان بحث
ملائمة غرض العامة وطبايعهم ومدحها ومتعلق المدح والذم في
مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك فيسقط قولهم بانا نعني
بالحسن ما لفعله مدخل في استحقاق الذم بالقبح خلافه وانا قد بينا بانه
لا ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذا
في الغايب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير المشرع ربما يقولون
بدار الاخرة والثواب والعقاب والى الاخر بقوله ولان كل ما له غرض

استحقاق بإه
استحقاق

من الاغراض

من الاغراض في تحصيل غرضه الصدق والكذب في
قد دعى الانقاذ اى نقاذ شخص اشرف على الهلاك في خندق او
قد دعى الاهلاك اى جنايته الاول الصدق وجنايته الثاني الانقاذ ضا
هوى اجتنابها ذلك الحسنها اى الصدق والانقاذ عقلا فحسنا
لانها ليس الحسنها عقلا بل لكون الاول اختيار الصدق اصلح
اى انسب لمصلحة العالم واوفق لغرض العامة والاستواء المفروض
انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واذ فاع حاجته لا على الاطلاق
كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم
عند الله تعالى ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نم
ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الغرض والتقدير فنحن نمنع
انه قطع عند وقوع المقدر المفروض وكون الثاني وهو اختيار الانقاذ
اليف برقة الجنسية المجبول في الطبيعة وسببها انه يتصور مثل ذلك
لحالة النفس فيحدث استحسانا ذلك الفعل من غيره فحب نفسه لاستحسا
من نفسه فحب غيره وبالجملة لانم ان ايثار الصدق والانقاذ
عنده من لو يعلم استقرار الشرايع على حسنها انما هو لحسنها عند الله تعالى
على ما هو المتنازع فيه بل لامر آخر واما الزاميان فقد اشار الى
احدهما بقوله ولانه لولاه اى لو لا كون العقل حاكما بالحسن والقبح لكانا
شرعيين وكان التكليف ايضا شرعيا فلزم افحام الرسل فلا يفيد البعثة
وذلك لان المكلف لو قال في جواب انظر في معجزاتي حتى تعلم صدقي لا انظر
حتى يجب علي لان ترك الواجب جائز والواجب ما لو يثبت الشرع اذ لا
وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوت نظري لا
لم يكن للرسل الزامه النظر وهي المعنى بالافحام واجاب الاشاعرة عنه
بجوابين احدهما جدلي والاخر حلي اشار الى الجدلي بقوله واجيب
حتى

والتباس النبي المتنبي بإه

علماء به لا يتوقف على ثبوت الشرع عنده لما علمت بل علمك بكفى لادراكك فما
اذا علمت ان دعواي ولدك كانت بحيث تحتمل الصدق والكذب لكنها
ان كانت صادقة فكذبك بتركها خسرانا مبينا في العاجل والاجل
وكذا ان كانت كاذبة فصدقك فيها فلابد من التمييز بينهما والاحمال
الا بالنظر في المعجزة وهو امر اضطري فيه الاعاجلا ولا آجلا ولا
دافع للضرر المظنون لرجحان طرف الضرر في الصدق بكل ما يدفع الضرر
المظنون بل المشكوك واجيب بمنع ان العقل يذمه لانه حكم بنية
عقلا فاذا سمع المكلف هذا لم يبعد بعد ذلك عذرا اصلا فكيف الافحام
وانما لا يطرد ان في من الطرفين الا الزاميين بقوله ولانه لولاه
اى لو لا كون العقل حاكما بهما بل كانا شرعيين لزم محالان الاول
في الله تعالى وهو ان لا يقبح منه تعالى شيء قبل السمع فلزم جواز كذبه
تعالى عند علمه انه كبير وجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفي كل منهما
ابطال البعثة والشرايع والتبني بكل متنبي ونحوه ذلك من المفاسد فلا يقبح
شيء من الكذب واظهار المعجزة على يده بعده اى بعد السمع ايضا لانه
فاو جيء السمع موقوفة عليه صار دوريا فلزم الدور والثاني في العبد وهو
ان لا يقبح القبيح المعلوم منه وهو العلم بحاله اى حال الكفر منها يترتب
عليه عاجلا واجلا قبل السمع وان قبح بعده لعدم الدور واجيب عن
الاول من قبل الاشارة بانا لانم الامتناع العقلي في الكذب وخلق
المعجزة وان جزمنا بعدمهما فانه من الممكنات وقدرته شاملة
لجميعها فلا امتناع عقليا للقبح عقلا لجواز كونه اى امتناع الامر
آخر كسنن امها التباس النبي بالمتنبي ونحوه امتناعهما عقلا فلا نسلم امتناعهما عقلا
الذي هو الجزم بانتفاء وجه الدلالة لانم كل دليل وهو منتف في المعجزة
في يد الكاذب والا كان الكاذب صادقا وانتفاء اللازم ملزوم

علمك

انتفاء الملزوم واجيب عن الثاني من قبلهم ايضا بان وجوب الحسن
المتنازع فيه وهو التحريم الشرعي قبل الشرع ممنوع فيما ذكرتم من
الصورة وغيره لا يضر لانه خارج عن البحث وحسن معاش المخلوق
نقول شيء منها اي من ادلة المعتزلة على تقدير تحررها وتمام مقدماتها
لم يفد الحاكمية للعقل والموجبية له كما هو مقصودهم وانما يفيد
ان حسن بعض الافعال وقبحه معلوم بالعقل ورد الشرع لم
وحسن لا ننكره والمختار عند علمائنا الحنفية وهو الحق المتوسط بين
الافراط والتفريط ان الحاكم في الكل فيما ادرك جهة حسنة قبل
الشرع او لم يدرك هو الشرع اذ الشارع لا العقل لوجهين اشار
الى الاول بقوله لان العقل آلة لا تقف على حد الا نادرا مثل الشمس
في ملكوت الارض يضيء به الطريق الذي مبدأه من حيث ينتهي اليه
اثر الحواس عاجزة بنفسها لان الآلة لا تعمل بدون الفاعل فكيف
يكون حاكما على الاطلاق قال ابن سينا العقل آلة اعطيت لدراك
العبودية للتصرف في امر الربوبية والجواب ربما يمنع قصارى
امرهم التمسك بالعقل وعدم الاعتداد بالنقل لاجعل العقل
آلة للادراك والمعتزلة الذين يعدونه انفسهم انحاء عدل
وتوحيد يجعلون العقل حاكما على الاطلاق وهما هو الاظلم وقرب
من الاشراك واشار الى الثاني بقوله ولا ينفك العقل عن الهوى
بان العقل الذي هو مناط التكليف غير موجود في اوائل الفطرة
وهواء النفس غالبة كثيرة الدواعي فاذا حدث العقل حدث
مغلوبا الا لمن شاء الله من الخواص والمغلوب في مقابلة الغالب
كالعدم فجعله حاكما بناء الحال المغلوب في مقابلة الغالب فاسد قيل
لو لم يكن العقل موجبا بنفسه لما جاز الايجاب بالاحكام العقلية واللازم

اما الملازمة فلان العلل ثابتة بالعقل فلو لم يعتبر بحكم العقل لم يعتبر
بالعلل فلم يحسن نسبة الاحكام اليها واما بطلان اللازم فلصحة
القياس بالاتفاق فلنا تلك النسبة ليست لكون العقل علة
موجبة بل الموجب هو الله تعالى الا ان ايجابه عندنا في
الوقوف عليه خرج عظيم فاضاف الاحكام الى العلل وجعل العقل آلة
لمعرفة ذلك نبه اعلينا واما كان العقل مبينا للحسن والقبح
وهدى الها بخلق الله تعالى العلم بعد توجهه بلا ايجاب
وان يرد التشريع في البعض الذي يتوقف عليه الشرع كمعرفة الله
تعالى والنظر فيه وتصديق النبي في اول اقواله والنظر في
معجزاته فان معرفة الله واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق فاعلها
الثواب وتاركها العقاب ووجوبها مدرك بالعقل اذ كون
بالشرع كان بنص موجب والنص انما يوجب عند المكلف اذا ثبت
صدق ناقله عنه وهو اما ثبت بالعقل ثبت المطلوب وان
ثبت بالنص لزم توقف الشيء على نفسه لان حجية الاعتداد بالنص
يتوقف على صدق الناقل فاذا وجبت المعرفة بالعقل وجبت
النظر فيها ايضا بالعقل لانه من مقدور يتوقف عليه الواجب فطلب
العقلي الذي هو المعرفة وكلما هو كذلك فهو واجب عقلا اما كون
النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست ضرورية
ولا من النظر الا بتوقف على النظر ويحصل به واما وجوبه فلانه
يلزم التكليف بالمحال واما عقليته فللتبعية وكذا تصديق النبي
في اول اقواله الواجب بالعقل اذ لكاد بالشرع كاد بالنص
وهو انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق قائله عنده فيلزم
اما الدور او التسلسل او ثبوت المدعى وكذا النظر في المعجزة

واجب بالعقل اذ لكاد بالشرع لزم ثبوت الشرع عند المكلف
قبل ثبوته عنده لانه انما يثبت عنده بعد دلالة المعجزة على صدق
النبي فلو وجب النظر فيها بالشرع وما ذكر ناه فاذا ثبت وجوب
كل ما ذكرناه عقلا ثبت حسن اصل اداها عقلا ايضا فيثبت
الحسن والقبح العقليان لان الوجوب والحرمة اخص منهما و
ثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم فهو ان اذا ثبت ان
العقل لم يحكم ولم يجب في البعض ثبت ان العقل غير معتبر
كل الاعتبار في مواجب التكليف فلا يكلف بالايمان الصبي العاقل
المجرد العقل وعليه مشايخنا من اهل السنة كابي زيد وشمس
الاسلام وشمس الائمة وقال الشيخ ابو منصور يكلف تبعا
ويجب عليه وهو قول كثير من مشايخ العراق والفرق هذا وبين
قول المعتزلة انهم جعلوا العقل موجبا بنفسه وهؤلاء يقطعون العقل ومع
لا يجاب الله تعالى كلا لخطاب قالوا الفتح بما ذهب اليه مشايخنا ان
الايجاب عليه يخالف ظاهر النص وظاهر الرواية ولا يكلف ايضا بالايمان
من لم يبلغه الدعوة سواء كان في شاهق الجبل او في دار الحرب
او خوفا اذا لم يعتقد اكراها لا يعذبان في الآخرة
اذ سقط عن الصبي بسقط عن هذا الجاهل فتلحق بالصبي
في سقوط العبادات عن المسلم في دار الحرب لو بها اجر كما سقط عن الصبي
فيجوز ان يلحق به ايضا في سقوط وجوب الاستدلال قبل ادراك
زمان التجربة وهو مدة يمكن فيها العاقل من الاستدلال على معرفة
الله تعالى ودرك العواقب وليس لتحديد هذا الزمان وبيان مقداره
دليل قاطع بل في علم الله تعالى ان يخفف بعذابه والا فالا لم يتد
متعاونون بحسب تفاوت الاشخاص وان روي عن النبي صلى الله تعالى

عليه وسلم القرآن اعذر الله تعالى فيه الى ابن ادم ستون سنة وعن عجائزهو
ما بين العشرين الى الستين وقيل ثمانية عشرة وسبعة زيادة تحقيقه
ان الله تعالى فاذا لم يكلف الصبي العاقل بالايمان فلان تترسما
غافلة عن الاعتقاد بالايمان فالكفر لو تصف آبائه لم تعتبر من ايمان
وكفر تحت زوج مسلم بان ابوي مسلمين واذا لم يرتد لو تبين
من زوجها واما لو بلغت كذلك كانت مرتدة وبانت من زوجها
وكذا لو غفلت وهي مراهقة فوصفت الكفر كذا في الجامع الكبير
وكذا في الشاهدي ونحوه صريح بعدم الاسلام والاهدر كل الاهدار
عطف على قوله ضعيف معتبر لا الاعتبار اي العقل غير متروك كل الترك لان
لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق فيعتبر
ايمان صبي عاقل وكفره اذا اعتقد ما يوجبهما سواء وصف
كلا منهما وعبر عنها او لا يدري ما هيته وصفت الكفر الذي تتوجه
اليه دليل ادراك زمان التجربة فتبين من وجه بلوغه قبل الدخول
ومعه بعده كما هو حكم سائر المرتدات وهذا الذي ذكرنا من
كون العقل مدركا لحسن بعض الاشياء وقبح بعضها اضدادها
هو المحمل لقول الامام ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لقيام
الادلة والآفاق والانفس الموجبة قطعا على وجود الصانع القادر العالم
المريد ويعذر في الشرايع اي اشروعية الموقوفة على الشرع اي القيام
الحجة من قبل الشارع وقول الاصل الذي تستند الامام في هذا النفي
قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ومن تدبر وجاء كلام الشيخين ابي
اصحابنا قطعوا في كتبهم عن الامام ما ينافي خلاف رأي الفريقين وليس
لها سند يعول عليه وهذا قول نظري الفاضر وفكري الفاتر انتهى
مستنبطة من الاية الكريمة لكن لم اظفر في كلام احد بالتصريح

بد ولا بالاشارة اليه قلت لعل الاصل ولم اجزم به فليتدبر
المسائل الاخر بنبيه ووجه استنباطها منها فاقول وبالله التوفيق
وبيده مقاليد التحقيق المسئلة الاولى ان العقل ليس بحاكم
في الحسن والقبح الثانية ان العقل مدرك لحسن بعض الاشياء
وقبح البعض قبل ورود الشرع الثالثة ان مجرد العقل لا يكفي
لهذا الادراك كما ذهب اليه المعتزلة بل لابد من زمان ما يتخيل
الرابعة ان هذا الزمان غير مقدر بمقدار معين الخامسة ان
العقل لا يكفي في ادراك حسن الشرايع بل لابد فيه من بيان
الشارع واما وجه استنباطها منها فموقوف على بيان معناها
وهو ان الكفرة تركوا الايمان والعمل الصالح لما قالوا انا في جهنم
دنيا فاخرجنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل قال الله تعالى في
جوابهم على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الآية يعني لم يبق لكم عذر
في ترك الايمان والعمل الصالح في الدنيا حيث تقنن وافانا قدر ما كان
فيها مدة يتمكن العاقل فيها من التفكر في الآفاق والانفس
والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا يبين لكم
الاحكام والشرايع فوجه استنباط الاولى ان اهل النفير
صرحوا بان ما يتذكر فيه متناول كل عمر يتمكن المكلف فيه من
التفكر والتذكر ولا شك ان العقل يتفاوت تفاوتا فوق
شخص لا يتأتى منه الاستدلال بعد اربعين سنة وربما شخص
يستدل بعد البلوغ بل قبله ولو كان العقل حاكما لوجب الايمان
على الصبي العاقل مطلقا كما ذهب اليه المعتزلة والآية تنافيه ووجه
استنباط الثانية ان العقل لو لم يدركها لما صح على تارك
الاستدلال بتعمير هذه المدة يتمكن فيه من وجه الثالثة ظاهر

فان

ظاهر فان عبارة عن ذلك الزمان وكذا الرابعة فان ما مبهم
لم يلحقه بيان شاف وواجب الخامسة فهو ان اول الآية لما افاد
ادراك العقل لحسن الايمان قبل الشرع افاد آخرها اعني قوله
وجاءكم النذير ما ذكرنا لان الافادة خير من الاعادة والتكرير
اولى من التأكيد الوجه الثالث من المقصد الثاني في بيان
المحكوم به وهو الفعل الذي يتعلق به خطاب الشارع وهو
انواع اربعة الاول حقوق الله تعالى الخالصة وهي ما يتعلق به
النفع العام للعالم من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى
لعظم خطره وشمول نفعه والا فاعتبار الخليقة لا اكل سوى
في الاضافة الى الله تعالى والله في السموات وما في الارض وما
باعتبار التضرر والانتفاع هو متعال عن كل سوء بيان
انواعها والنوع الثاني حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به
مصلحة خاصة تحكمية متعال الغير كبدل المتلفات وغرض بدل
المغصوب والدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق
وما اشبهها والنوع الثالث ما اجتمع فيه حق الله تعالى وحق
العباد والاول غالب كحد القذف فانه مشتمل على حقين بالاجماع
فان شرع لدفع عار الزنا عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد
وشرع حدا زاجرا دليل على ان فيه حق الله الا ان هذا راجح عندنا
حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف
ويجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة
واحدة او في كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعي
حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو والارث ولا يجري فيه التداخل
والنوع الرابع الحسي العكس وهو ما اجتمع فيه والثاني

لو قذف بنيه

في

غالب كالقصاص فان فيه حق الله تعالى لا ينسقط بالشبهات
كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء للفعل حتى تقتل الجماعة بالواحد
واجزية الافعال يجب حقا لله تعالى ولكن حق العبد راجح لما ان
وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمماثلة من هذا الوجه
فعلم ان حق العبد فيه راجح الى اثر وقولنا والله في القصاص
حقوق ولهذا يستوفيه الولي ويجري فيه الارث ويصح الاعتياض
والعفو عنه بالاجماع ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه حق
الله تعالى وحق العباد على التساوي في اعتبار الشارع و
وحقوق الله انواع ثمانية بحكم الاستقراء النوع الاول عبادات
خالصة كالايمان وفروعه وهي سائر العبادات لابتنائها
على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق
بالله تعالى لم تتصور منه التقرب اليه وفيها اي في الايمان وفروعه
اصول وفروع وزوائد يعني ان في جملة الفروع اصولا ملحقا
بها وزوائد لا من حيث ان كل واحد من الفروع يشتمل على ثلثة
وكف الطعام من فروع الايمان وزوائده لانا في كونها
في نفسها مما لا اصل وملحق وزوائد فالايمان اصله التصديق
بمعنى اذعان القلب وقبوله بوجود الصانع ووحدانيته
وسائر صفات وبنوة محمد عليه الصلوة والسلام وجميع ما علم
مجيئه به بالضرورة على ما هو من الايمان في اللغة الا انه
قيد بالشيء مخصوصة ولهذا قال النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله
الحديث فحينئذ على المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الحاجة
الى الاختصاص في المؤمن به فهو التصديق هو الذي

يعتبر منه

يعتبر عنه بالفارسية بكرويدة دراست كوى داشتن وهو
المراد بالتصديق الذي هو محل المنطقيون احد قسمي العلم كما صرح به
ابن سينا وهذا فتح ما اختلف بالاعتقاد والمعرفة مع
اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون انبياءهم كما يعرفون ابناءهم
استكبارا وعنادا بعض الكفار كانوا يعرفون انبياءهم كما يعرفون ابناءهم
بالتساوي لكونه ترجيحا من غير مرجح وقصدا على تصديق القلب وليس باصل
لانه معتبر التصديق هو القلب ولا يسقط الاقرار عند
تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره هذا عند بعض العلماء
كشيخ الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان
هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى
لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه يكون مؤمنا
عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الآن في عرف الشارع خفاء
فيتطرق الاحكام بدليل الذي هو الاقرار وزوائده الاعمال كما
ورد في الحديث الايمان بضع وسبعون الاعمال بناء
عليه بان متعلقات الايمان ومكملات الدائرة عليه والفروع اصلها
الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت متكررة لتنوع
الباطنة كما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب لكنها ما صارت
قربة بواسطة اللغة التي عظمها الله تعالى كانت دون الايمان
الذي صار قربة بلا واسطة فلهذا صارت من فروع الايمان ولا
حقها التلاوة المتعلقة باحد ضربي النوع الذي فانها ضربان نوع
البدن ونوع المال وهي اولى من الصلوة لان نوعة البدن اصل
ونوع المال فرع اذ المال وقاية النفس ثم الصوم فانه وان كان
عبادة بدنية لكنه شرع زجرا وقهرا للنفس فلا يصير فريضة

الا بواسطة النفس المائلة الى الشهوات وهي صفة قبيحة فيها اطلاق
في صفة الفقر فكانت النفس قوية في كونها واسطة لخروج الذي
هو زيادة البيت المعظم بافعال واوقات واماكنة مخصوصة وهو
عبادة بهجة من الاوطان وجانب الاهل والاولاد وانقطاع عن عوائد
الشهوات وضعف نفسه وقد على قهرها بالصوم فكان الجهاد
لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان وزوائدها
السنن والاداب فانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض
زيادة عليها فلو تكن مقصودة والنوع الثاني من حقوق الله تعالى
عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فان جهات العبادة فيها كثيرة
مثل تسميتها صدقة وكونها لتطهير الصيام واشتراط النية في ادائها وخولها
مما هو من امارات العبادة وما فيها من مؤنة المؤنة لو يشترط لها
كمال الاهلية المشروطة في العبادات المالية فوجب في مال الصبي
والمجنون الغني اعتبار الجانب المؤنة خلافا لابي حنيفة فانه اعتبر
جانب العبادة لكونها ارجح والنوع الثالث منها مؤنة فيها عبادة
كالعشر وقد سبق تحقيقه فلا يبتدأ على الكافر بشيء من شرائع الاسلام
على المسلم ويضاعف عذابه ويحكم بنقل حلفه عند بعض من يقول
والنوع الرابع مؤنة فيها عقوبة كالخراج وقد سبق تحقيقه ايضا
فلا يبتدأ على مسلم لكن يبقى لانه لما تردد بين المؤنة والعقوبة لم يسقط
بالاسلام والخامس حقوق دائرة بينهما اي بين العبادة و
العقوبة كالكفارات فان فيها ذلا في العبادة لانها تؤدى
بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام بطريق الكفر
فالمتوى ويؤمر به عليه بالاداء بنفسه ويصير فاسقا بتركها
كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شيء من العقوبات

وظاهر فكان دون الصوم بكل كان وسيلة اليه فانه تابع الاولاد وجانب

وهو انه يلحق بالاب الاسلام

على نفسه بل الطائفة يستوفى منه بطريق الجبر وفي وجوبها مع العقوبة
لانها لو وجبت لا جتمع الفعل المحظور الذي وجوبه من العباد ولذلك
سميت كفارات لانها ستارات للذنوب فلو وجب الكفارة على سبب
كفر البدلان الكفارة جزاء الكسرة وهي لم يتصل فعله بغيره
ويجوز على التلف بالتسبب وقد يتصل اثر فعله بغيره لحقيقة
فعله وعلى الصبي فعله من حيث هو فعله لا يوجب الخلل لانه لا يتصف
بالتقصير والقاصر جزاء العبادة والعقوبة في الكفارة هو العبادة
لان الكفارة صوم واعتاق وصدقة وهو مؤمر بها بطريق التوقي دون
الجبر ولانها تجب على الصحاب العذار مثل الطاعي والناسي والمكره ولو كانت
جهة العقوبة فيها راجحة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ العذر
لا يسقط العقوبة وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادة
لم تمنع الوجوب على هؤلاء وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم التوجه
فلا يثبت بالشك فيما سوى كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها
راجحة بدليل انها لا تجب على الخاطئ وتسقط في كل موضع تحققت
فيه شبهة الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع
او على ظن ان الشمس قد غربت وقد بقي خلاف الحد فانه لا كفارة
بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبة المحضة وان كانت فيها جهة
العبادة والسادس حق قائم بنفسه اي غايات بذاته من غير اداء
يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كحق الغنائم والمعادن
فان الجهاد حق الله تعالى اعتزازا لدينه واعلاء لكلمته فالصلاة
كحق الله تعالى الا انه جعل الله تعالى اربعة اخماس للغانمين ايثارا لهم
واستبقى الخمس حقا لله تعالى رضا بما اداه طاعة وكذا المعادن
والعدم الوجوب علينا جازه صرف خمس الغنم الى الغانمين والا بانهم

والمعادن

واولادهم وحمل العدو الى الواجد عند الحاجة والسابع عقوبة
كاملة اي محضة لا يشوبها معنى اخر كالحدود مثل حد قطاع الطريق
فانه خالص حق الله تعالى فقطعاه واو قتلا لانه سببه محاربة
الله تعالى ورسوله وقد سماه الله جزاء والجزاء المطلق ما
يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وكذا الزنا والسرقة والشرب
فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وان كانت
كاملة لانها وجبت بجنايات كاملة لا يشوبها معنى الاداء
فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة الاحد القذف فانه ليس
من حقوق الله تعالى بل هما غلب عليه فيه حق العبد كما سبق
والثامن عقوبة كاملة قاصرة شرعت زاجرة بالقتل فانه حقا لله تعالى
اذ لا نفع للمقتول في ايراد عقوبة القاتل لكونه غرضا لحق جناية
حيث حرم مع حلة الاستحقاق وهي القابلية للكرامة قاصرة
من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله
بل امتنع ثبوت ملك له في تركة المقتول ولما كان الحرمان
عقوبة وجزاء لمباشرة الفعل بنفسه لم يثبت في حق الصبي
اذا قتل موجبة عمدا او خطاء لان فعله لا يوصف بالخطاء والتقصير
لعدم الخطاب والجزاء بتعذر ارتكاب المحظور ولا في القتل بالسبب
بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع مورثه فهلك او شهد على مورثه
بالقتل فقتل ثم رجع فانه قيل قد يثبت الحرمان بدون التقصير
كمن قتل خطاء فانا البالغ خاطئ يوصف بالتقصير لكونه
محل الخطاب لان الله تعالى رفع حكم الخطاء في بعض المواضع تفضلا
منه ولا مرية فيه في القتل لعظم خطره لان ترتبها اي حقوق الله تعالى
اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار ترجمان الاقرار

الجزية خلف فانما مقام الاصل في اجراء احكام الدنيا لان المطلع على
السرائر هو الله تعالى علام الغيوب ثم صار اداء احد بنى الصغير
خلفا عن اداته اي الصغير لمتبعية الدار والغانمين خلفا عنه
اذ احدهما ان الابوان مثل اذا سبي صبي فاما اسلم هو بنفسه مع كونه
عاقلا فهو الاصل والا فاما اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فاما اخرج
الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسر او بيع
من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه
في مقابر المسلمين وكذا الطهارة بالماء والتيمم فانه خلف عنها الله
اي التيمم خلف مطلقا بدليل قوله عليه السلام الحديث الغاية وجود الماء بالنص وهو قوله
تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا نقل الحكم فيما البحث عن الماء الى التيمم مطلقا
عند ارادة الصلوة فيكون حكم الماء في جواز تقديمه على الوقت وتاخيره
الفرائض بتيمم واحد ولذا قال فيجوز قبل الوقت واداء الفرائض
بتيمم واحد حقيقة انه اذا جعل التراب خلفا عن الماء حكم الاصل
افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف والا كان خلفا
واذا جعل اليتيم خلفا عن الموصى في حكم التوصي باجارة الوصي
بواسطة رفع الحدث بطهارة حكمية حصلت به لا مع طرئ كذا اليتيم
اذا كان خلفا في الاجارة مع الحدث لم يكن خلفا خلافا للثاني فيما فانه
يقول هو خلف ضروري بجعل انه يثبت خلفيته ضرورة حاجة الى
اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى
لم يجز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت
فلانتفاء الضرورة للبيمم واما بعد اداء فرض واحد فظن وان الضرورة
ترتفع بالصلوة بالماء والتراب اي بعدها اتفقا اصحابنا على كون الخلف
مطلقا اختلفوا في تعيين الحالين قال ابو حنيفة وابو يوسف الخليفة

شكم الاصل بيانه

في الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى فرض عند النقل الى التيمم
على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب الحدث ولا يمنع الفرض
لان نجاسة الحدث حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله
عليه الصلوة والسلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء مؤيد
لذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لافتقرت الى الاصابة كالماء
اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل ويجاب بان التيمم عاجز الحس
اجيب بانه ليس معنى الزيادة الا معناها الزيادة في الحكم وترتب
الاثار والا يرد ان استعمال التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب
زيادة على الوضوء فيحتاج عندهما امامة المتيمم المتوضئ اذا لم
يجد المتوضئ الماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود
بكماله فيجوز بناء احدهما على الاخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل
من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجده فكان في ذمته اما شرط
الصلوة لم يوجد في حق الامام فسدت فلا يصح اقتداؤه به
كما اذا اعتقد اذا امامه محدث في جهة القبلة خلافا لزفر وزفر
فانهما قالا بالخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضي بمعنى ان
الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فيجوز اقتداء
المتوضي بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمتوضي وكونه مع محدث موافق
ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط في عامة الكتب انه لا يجوز
اقتداء المتوضي بالمتيمم عندهم وان وجد امام المتوضي ماء شرط
اي شرط الخلفية امكان الاصل ينعقد الا بسبيل فوعدم اي عدم
الاصل في الحال لعارض اذ لامعنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل
مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء
بطريق الكرامة فظهر ظهور العجز يتنقل الحكم الى التيمم

وهذا

وهذا كما اذا حلف ليأتين غدا فان اليمين قد انعقدت موجبة
للبر لامكان مسمى اليمين وهو الاتيان معدوما فاذا وعاد فات
فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على فعل فمات او
ثبوت ما لم يكن في الماضي فانه لا يجب الكفارة لعدم امكان البر
الركن الرابع من المقصد الثاني في الحاكم المحكوم عليه وهو المكلف
اي الذي تعلق الخطاب بفعله وهو الانسان المركب من الروح والبدن
التكليف موقوف على الاهلية في المكلف اما الموقوفة على العقل بالمكنة للعقل
يطلق على معان كثيرة والمختار ان قوة للنفس بها تكتسب العلوم القوة
ما به يصير الشيء فاعلا او منفعلا والنفس هي النفس الناطقة المستعدة
بالذوق والمراد بالعلوم النظريات والكتاب بها تحصيلا من الضروريات
او من النظريات المنتهية اليها ولها قوتان احديهما مبدأ الادراك
وهي باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة فذاتها وتسمى عقلا نظريا
والاخرى مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثيرها في البدن مكملة وتسمى عقلا
عمليا والقوة للنظرية في تصور قضايا وترتيبها للاكتساب
الكمالات اربع مراتب فان النفس في مبداء الفطرة خالية عن العلوم
قابلة لها وتسمى هذه المرتبة او النفس فيها عقلا هيولانيا تشبيها
لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهو
بمنزلة استعداد الطفل بالكتابة شلا ثم اذا حركت الضروريات وتعدت
لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالملكة
لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الاعمى لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت
النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير
تجشم كسب جديد سميت هذه المرتبة او العقل عقلا بالفعل لشدة
قربه من الفعل كاستعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب والان

تركيب بيان

هيولانيا بيان

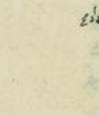
ويجمعون بانها نظريات آلاة والادراك وهي بحرة مطبعة للقوة العقلية بإذن
الله تعالى كذا قيل ولا يخفى ان بعض ما ذكر وان كان ما خوذا من كلام الشيخ في
كتابه مخالف عقائدها لاهل السنة من المتكلمين وهو ان العقل وحده
كاف للحكم بان يكون محكوما عليه والحاجة الى خطاب الشارع عند المعتزلة
كما سبق تحقيقه فالصبي العاقل ومن شاء فوالى هذا وهو اوس
لجهل صلفا ان بالاجماع حتى ان احدا لم يعتقد كفرا ولا ايمانا بعد بان في الآخرة
ومكلفا بانيان فروعه تفصيلا فيما يدرك وجهته عقلا وما لا يدرك
جهته حسنه وقبحه بالعقل من الافعال التي ليست اضطرارية تحكم
من الاقسام الخمسة لان اشتمل تركه على مفسدة فواجب فعله والا
فان اشتمل فعله على مصلحة لمندوب او تركه مكروه والا فان لم يشتمل
بشيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح واجمالا فيما لا قدرة عليه
ما لا يدرك جهته بالعقل في حسنه ولا في قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم
حاضر تفصيلي في فعل ولا ترك وفيه جهة تقتضيه واما على سبيل الاجمال
في جميع تلك الافعال فقبل بالخطر لانه تصرف في ملك الغير بدون
اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما في الشاهد اجيب بالفرق
لتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرم التصرف في ملك الشاهد
مستفادة من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لا يضر المالك فيباح
كاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته وجيب
بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمنع المتناول بخبر ممنوع
بل نلتزم فيه بعد العلم بعدم الحكم ومعرفة الغرض والمصلحة وقيل بالتوقف
فيقر نادرة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذ الخلاف فيه فيباح الا
ان يشترط في الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا الا ان
كلامنا فيه هذا اشترط اذن الشارع لاذن العقل وربما

اذ للمنع بيان

ويجمعون بانها

وربما يقال هذا التقرير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد
توقف العقل عن الحكم وينقر تارة بعدم العلم ان هنالك خطرا
او اباحة قيل هذا امثل من التقرير الاول المشتمل على نوع تكلف
في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا تعارض الادلة انفق
تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه والحكم
على العبد قبل ورود السمع عند الاشعري فيعذران اي الصبي ومن
في اشاهقه فلا يعتبر ايمان الاول وهو الصبي العاقل ولا كفر الثاني
وهو من في اشاهقه لانتفاء الخطاب وعدم الاعتداد بالعقل فيضمن
قاتله اي الثاني لان اباحة دمه بالكفر منتفية فيكون كالمسلم
في الضمان والمختار عندنا هو التوسط بين قولي الاشاعرة والمعتزلة
كما هو المختار بين الجبر والقدر كما سبق تحقيقه بما لا مزيد عليه فلا
حاجة الى الاعادة نقول الاهلية يعني بعد ما ثبت انه لابد في المحكوم عليه
من اهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل يجب ان يعلم ان
الاهلية نوعان احدهما اهلية الوجوب اي صلاحيته لوجوب
الحقوق المشروعة له او عليه والثاني اهلية الاداء اي صلاحيته
لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا اما الاهلية الاولى وهي
اهلية الوجوب فسببها الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع
وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه وتوضيحه ان الذمة
في اللغة العهد كما عرفت فاذا خلق الله الانسان محل امانته الرسل
بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبتت
حقوق العصمة والرتبة والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم
الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو معنى
قولهم جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق وبالجملة فتحصل الاشارة

مما بين سائر الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه فلا بد من خصوصية
بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فاه قيل هذا ضائع العقل
على العقل كما يشير اليه ظاهر كلام ابو زيد غايته انه لا يشتمل العقل
الهيولاني قلنا لب العقل هو بالفعل لا مدخل فيها فانها عبارة
عن خصوصية الاستعداد المعتبر فيها تركب العقل وسائر القوى
والمشاعر الكاملة الغنية عن القوى والكسائر الحيوانات العارية
عن العقل وبها اختص لقبول الامانة المعروضة فكان هذا
الوصف بمنزلة التكوين اهلا للوجوب والعقل بمنزلة الشرط
فاه قيل فعلى هذا لا يبقى لقولهم وصبا وثبت في ذمته كذا معنى كما
لا يخفى اجيب بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف
فلما كان الوجوب معللا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب
دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار
العهد والميثاق المراعى كما يقال وجب في العهد المرقة ان يكون
كذا كما قاله الملائمات قبل الولادة يعني ان الجنين قبل الانفصال
عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها
ومستقل بذاته من جهة التقوم بالحياة والتهيؤ للانفصال فيكون له
ذمة صالحة للوجوب اي لوجوب الحقوق له كالارث والوصية
والنسب لا الوجوب عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب الثمن
ولد بعدها اي بعد الولادة ذمة مطلقة صالحة لهما اي للوجوب له
والوجوب عليه لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا
لهما حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ لكن لما لم يكن
اهلا للاداء لضعف بنيته وكان الوجوب غير مقصود بنفسه
بل كان المقصود من الوجوب هو الاداء اختصر واجيب انه



ممكن الاداء عنه اي كان كلها يكون اداؤه عنه واجبا عليه حتما لو افلا فحينئذ يجب
اي على الصبي من حقوق العباد الغرم كضمان ما اتلف ولو بالانقلاب
عليه فان الغرامة لا تنافي عصمة المحل ويجب انتقاضا منها العوض نحو
الثمن والاجرة فان المقصود هو المحل والاداء يجتمل النيابة ويجب
عليه بعض شبهة المؤن او الاعواض كنفقة القريب نظرا لصلة
شبه المؤن ونفقة الزوجة نظرا لصلة شبه الاعواض فان
الاولى صلة شبه المؤن من جهة ونفقة الزوجة نظرا لشبهة
الاعواض فانه الاولى صلة شبه المؤن من جهة انها تجب على
الغني كفاية لما تحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف
النفقة على الزوجة فانها شبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء
للاحتباس الواجب عليها عند الزوج وانما جعلت صلة لا عوضا
محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسبب على ما هو
المعتبر في الاعواض لكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد
التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض قيدها بالالتزام
لاصلة شبه الاجزية فانها لا تجب على الصبي فلا يحتمل السببي
الذية لانها وان كانت صلة الا انها شبه جزاء التقصير
في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب
على النساء لا العقوبة عطف على الغرم اي لا يجب على الصبي العقوبة
كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح
لحكمها وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل ويجب على الصبي
من حقوق الله تعالى ما صح اداؤه عنه كالغرم والخراج فانها
في الاصل من المؤن كما بيناه ومعنى العبادة والعقوبة فيها لبس
بمحض بل الغرض فيها الحال لاداء الولي فيكون الصبي اهلا لوجوبه

قوله البدن متعلق الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء
من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب
لانه في الالزام الاداء قبل الكمال حرج بينا لانه يخرج في الفهم
بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى عقدة البدن ولا حرج منفي
لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا الا اول
امره حكمة والاول ما يعقل ويقدر به الادنى يعقل وقوة
بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاداء معتدل يتفاوت
في جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف عليه لا يمكن ادراكه الا بعد
جهد وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لدى العقل
في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا وصار نوعا هو وصف الكمال
قبل هذا الحد ونوعا هو بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطا الاعتبار
واما الاحكام الثابتة بالقاصرة من القدرة انواع لانها اما حقوق
اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما ما حسن لا يحتمل القبح
واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض
او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة شرع في تفصيلها
فقال الحق الله تعالى سواء كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان او كان
قبيحا لا يحتمل اذ غير القبح كالكفر وما بينهما كالصلوة وغيرها
كالصوم صح من الصبي بلا لزوم اداء اما الاول والثالث فلان
في الايمان وقدره نفعا محضا فلا يليق بالشارع الحكيم الحق عنه والما
الضرر من لزوم الاداء وهو موضوع عن الصبي لانه مما يحتمله التكليف
بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفل الاداء وصحته
فنفع محض لا ضرر فيه حتى ان قبل نفل الاداء ايضا يحتمل الضرر
في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة

بينه

بينه وبين زوجته المشركة اجيب بانا لا نسلم انتهاء ما ضافاده كالم
اسلام الصبي بل اكثر الميراث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات الاسلام
والاحكام اللازمة منه تبعا لا من احكامه الاصلية الموضوع هو لها اعني
ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه
الاصلي الذي وضع هو له لا ما يلزم من حيث انه من ثمراته وهذا
كما ان العنبي لو ورث قريبه او وهب منه قريب فقبل يعتق عليه مع
انه ضرر محض لان حكم الاسلام الارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق
الذي ترتب عليهما في هذه الصورة واما الثاني فلان الكفر لو عفي عنه
وجعل مؤمنا صار الجهل بالله تعالى عابدا لانه الكفر جهلا بالله تعالى
وصفاته واحكامه على ما هو عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف
في حق رب الارباب فيتردد انه اي العنبي في احكام الدارين اما في حق
احكام الآخرة فانفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك
مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل واما في حق احكام الدنيا فعند ابي حنيفة
ومحمد حتى تبين امرأة المسلم ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه في
حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر مخطور لا يحتمل الشرعية بوجه
ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بجزاء الردة
بل لمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرتد ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف
العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة فاسقاط القتل وحقن
العبد ان كان نفعا محضا كقبول الهبة وهو صحيح هنا اي العنبي
وان لم يأذن الولي وكذا العبد فان اجر المحجور نفسه وعمل
وجب الاجر استحسانا لا قياسا لبطلان العقد وجه الاستحسان ان
عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لحقه ضرر فاذا عمل فالنفع في التوجه
والضرر في غرمه بلا ضمان على الشارع جبر تلف الصبي في ذلك

العلي مخلا والعبد حيث يضمن مستأجره ان تلف في ذلك العمل لان
استعمال غصب مخلا والصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر واذا قال
اي الصبي المحجور ما الكفارة وكذا العبد بسبب الرتبة وهو عطاء
لا يبلغ سهم الغنية ويصح تصرفه وكيلا اذ في الصحة اعتبار الآدمية
وتوفير المصالح والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى و
وابتلوا اليتامى بلا عهدة ان لم يأذن الولي اي لا يلزم الصبي تصرفه
بطريق الوكالة عهدة برجوع حقوق العقد اليه من تسليم الثمن والمبيع
والخصومة ونحوها لان ما فيه احتمال الضرر لا يتمكن الصبي الا ان يأذن
الولي فيند في تقرير رأيه بانضمام رأي الولي فيلزم العهدة
وان كان ضررا محضا على ما كان نفعا محضا اي حق عبد ان كان ضررا محضا
كالطلاق والهبة والقرض ونحو ذلك فلا يصح عند وان اذن وليه
لان الصبا منظنة المحجر شرعا وعرفا او باشر وليه ملاك التصرفات
لاحلة حيث لم يجعل ايضا لان ولايته نظرية ولا نظر في المحض
لانه لحاجة كما اذا سلمت الزوجة الى الزوج فرق بينهما لحاجة الزوجة
وهو حق العبد وكذا اذا ادى الزوج وحده العبد بالله الا الاقراض
للقاضي فان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة مؤجلة هو غير ملك المقترض
في الغالب فيتضرر المقرض فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب ملتزما اذ غنى
ويدفعه مال اليتيم ويكون البدل مأمونا لتلف باجتهاد الملازمة وعدم القاضي
وقدرته على التحصيل بلا دعوى وبينة وهذا معنى كونه القاضي اقدر
على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا وان دار بينهما اي النفع والضرر
كالبيع والشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك في حيث احتمال الربح
نفع ومن حيث احتمال الخسران ضرر وما قيل احتمال الضرر باعتبار
خروج البدل عن الملك بلزوم ان لا يندفع الضرر بحال وليس كذلك لانه يصح

قوله

برأي الولي

الى هنا

وتحصل ع

برأي الولي لان الصبي اهل لحكم ما دار بينهما اذا باشره الولي بنفسه
لانه اذا باع مال الصبي على ان الثمن عليه الثمن وعليه ايضا اذا اشترى
له وعليه الاجرة اذا اجر عبدا له فقوله آي الصبي اذا تصرف
برأي الولي فيما تردد بينهما كما بالغ عند ابي حنيفة بطريق احتمال الضرر
في تقرره ليزول برأي الولي حتى صح اذا تصرف بغبن فاحش مما
لا تتغابن الناس فيه ولا يملكه الولي وصح من الولي في رواية لما قلنا انه يصير كالبالغ
وفي اخرى لان التصرف في ملك اصله تام وفي الزائد اصله ناقص
دون وجه لان اصل الزائد باعتبار اصل العقود وهو صفة ليس
كمال العقل فتثبت شبهة النيابة من الولي فيصير كان الولي يبيع من نفسه
مال الصبي بالغبن فاحش فاعتبر الشبهة في موضع التهمة وهو اذا باع الصبي
من الولي كما تقدم وغيره وهو ان يبيع من الاجانب خلافا لهما فان
مباشرته عندهما كمباشرة الولي فلا يصح بالغبن الفاحش لما من الولي
ولا من الاجانب نظر العوارض لما ذكرنا الاهلية بنوعيها شارع
فيما يعرض عليهما فيزيلهما او احدهما او يوجب تغييرا في بعض
احكامهما ويسمى العوارض جميعا عارضا على انه جعل اسما بمنزلة كلمات
وكما مل عرضه كذا اظهر وتبقيه وهو كونها عوارض انها ليست
من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد
بالعوارض الطوارئ والحدوث بحكم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب
فقال ذهاب احدهما كاوية ان لم يكن فيها العبد اختيار والتنافي
وثانيهما مكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها
والسماوية اكثر تغييرا واشد تأثيرا فقدمت اما النوع الاول
فاصلان فيها الجنون وهو اختلال القوة المميزة بين الامور
الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر اثارها او يقطل

افعالها اما لنقصان جبل عليه خلقة دفعة في اصل الخلقة واما لخروج
مزاج الدماغ من الاعتدال بسبب خلط او افة واما لابتلاء
الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة عليه بحيث يفزع عليه ويفر
من غير ما يصلح سببا لا يصح ايمان المجنون لانتفاء ركنه وهو
العقل وذلك لا يكون جزما لانه عبارة عن اداء الفعل بركنه
ويصدر عن اهله ويقع في محله ثمرا يعتبر حكم نظر الصبي او اقوله
وايمان المجنون استقلالا لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف
ايمان تبعا لابويه فانه يصح لان الاعتقاد لم يركن اليه ولا شرطا
وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل
الصبي فانه الصحيح بفعل به لعدم صلاحيته لذلك فيفعل بغيره
اولا لا تباعا لابويه وليد فانه اسلمت امرأة عرض الاسلام على ولدها
يعني لو سلمت كتابية تحت مجوسي كتابي يعرض الاسلام على الولد فان اسلم
صار المجنوني مسلما تبعا له وبقي النكاح والافرق بينهما وكان
القياس التأخير الى الافاقة كما في الصغير الا انه استحسن لان للصغر
حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التأخير ضرر بالزوجة مع ما فيه
من الفساد لقدرة المجنون على الوطء وبرئة المجنون تبعا لابويه
فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار الحرب
العياذ بالله وذلك لان الكفر بالله تعالى لما احتمل العفو بوجه تحققه
بواسطة تبعية الابوين بخلافها اذا تركاه في دار الاسلام فانه تسلم
تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا ثم جن في قول البلخي
فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون
والقياس ان يسقط الجنون العبادات بالاطلاق لما فانه القدرة
التي بها يتمكن من ادائها العبادات على الوجه الذي اعتبره الشرع لكنه

اي المجنون

اي المجنون مقيد بالامتداد سمعناه قالوا المجنون اذا مضت
عليه وكل منها اما اصلي بان بلغ مجنونا او طرا بعد البلوغ فالمتمم
مطلقا مسقط للعبادات وعنده ان كان طاريا فليس بمسقط
استحسانا وان كان اصليا فعند ابي يوسف مسقط بناء للاسقاط
على الاصالة واوالامتداد وعند محمد ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد
فقط وذكر الاختلاف في اكثر الكتب على عكس ذلك وهو اي الامتداد
في الصلوة بان زيادة على يوم وليلة بساعة عند ابي حنيفة وابي يوسف
وعند محمد بصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تفاوت الزمنة وليس له
حد معين فقدر ادناه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة
الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة فيشترط
في الصلوة التكرار لينتكرر الكثرة فيتحقق الحرج الآتي ومحمد اعتبر
نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير
الصلوة سنا وهي ما اعتيد فعلها في الوقت اقامة للمظهر مقام الوقت
مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع
وافاق اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس
الصلوة حيث لم يصر الصلوة سنا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت
بزيادة على اليوم والليلة بحد اسبوعا كان او اربعين وجب الجنس
في الصوم باستغراق الشهر حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وهو
قول الصحيح لانه يجب في الليل ليس بمحل الصوم فالجنون والافاقة
فيه سواء ولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا في الصلوة لان
من شرط المصير الى التأكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم
لا تخل الا بعض احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل
ولم يلزم مثل زيادة المرتين في قضاء الصوم تأكيدا للفرض

لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد
عليها كذا في التلويح اقول فيه بحث لان السنة اذا لم تماثل الفريضة
فالتفل اولى اما تماثلها فينبغي ان لا يعتبر بصوم احد عشر شهرا فالاولى
ان يقال لان صوم رمضان وضيفة السنة لا الشهر وان كان
اداء في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وضيفة يوم وليلة ولهذا
كان رمضان كغيره مما بينهما فلما مضى الشهر دخل وقت وضيفة اخرى
فكان الجنس كالمتكرر وقته وبتأكد الكثرة فلا حاجة الى تكرار الواجب
فكان هذا مثل ما قالا في الصلوة على ما مر والامتداد في الزكوة بالحول
اي باستغراقه حولا عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح
لان الزكوة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن
ابي يوسف انه اكثر الحول قائم مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب
ونصف مختلف بالاقل ويؤخذ المجنون بضمان الافعال في الاموال
اي كما اذا اتلف مال انسان لتحقق الفعل حسا وعصمة المحل شرعا
والعذر لا ينافي هو ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة فلا يؤخذ
بضمان الاقوال فانها لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعاني فلا يتحقق
اقاريره وعقوده وان اجازها الولي ومنها الصغر وانما جعل
من العوارض مع انه حالة اصلية فانه ما بين الولادة والبلوغ فانه
منافي للاهلية وليس لازما لماهية الانسان وهو المعنى بالعارض هنا لا الكلية
كما مر ولانه خلق محلا لاحباء التكليف ولمعرفة تعالى فالاصل ان يخلق
وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه
الامور فيكون من العوارض وهو اي الصغر قبل التعقل عجز محض
ومع هذا ليس كالجنون كما ذكر في التلويح لوجوه الاول ان العرض
في الجنون على وليه وفي الصبي على نفسه الثاني انه يؤخر في الصبي

الى ان يعقل

الى ان يعقل والا يؤخر في الجنون الثالث ان في الجنون العارض
الغير الممتد يجب قضاء العبادات بخلاف الصبي الغير العاقل الرابع
ان في الجنون الاصلي الغير الممتد روايتين متعاكستين عن
الامامين انه يقضي العبادات اولا والاخلاف في الصبي ويعده
يصير ضربا واهلية الاداء مع عذر القصاف فلا يسقط عنه ما لا
يحتمل السقوط مع البالغ بناء على ان العذر من الاهلية كنقص
وجوب الايمان فانها لا تحتمل السقوط بوجه على ما مر فاذا اداه
اي الايمان كان قضاء واستغنى عن الاعادة بعد البلوغ وثاب عليه ايضا
بل يسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ بناء على التعاكس وجب
اداء الايمان حيث يسقط عنه لاحتمال السقوط عن البالغ بالاكراه
مثلا وكذا العبادات والعقوبات والاجزية والكفارات والمضار
المحضة والغالبة والتبرعات والتزام المعاملات حقوقا كما سبق
فلا يقتل الصبي بالردة فانه مما لا يجب عليه الاداء لم يعتبر مرتدا
وكم وجب حيث يسقط عنه ايضا لاحتمال السقوط عن البالغ بالعفو
وباعذار كثيرة فلا يحرم الميراث به اي لا يكون الصبي محروما عن الميراث
بقتله بقتل مورثه لان موجب القتل وقد سقط ذلك بعذر الصبا
ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا
للعقوبة لقصور في الجناية في فعله وحرمانه عن الارث بالرق
والكفر ليس بمعهود عليه بل لمنافاته الارث اما الكفر فظاهر لانه لا ولاية
له وهي السبب للارث على ما يجيء البه قوله تعالى حكاية عن
عن ذكريا عليه السلام وليا يرثني الاية واما الرق فلانه ليس
اهلا للملك ويولى عليه اي يلي عليه غيره لعجزه عن الاقامة بنفسه
ولا يلي على غيره لان العجز ينافي الولاية وعليه يعرض الاسلام اذا كان

زوجته على الوجه كما في الجنون لصحة اداه وان لم تجب لوجود العقل خلافا في الجنون **ومنها العته** وهو اختلال العقل آنا فآنا فالمتاول بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين فخرج الاغماء والجنون والسكر وهو بعد الصاحي كالصاحي مع العقل فيما ذكر من الاحكام بلا خلاف الا في بعض منها فاوضح الخطاب بالعبادات من المعتوه خلافا للامام ابي زيد فانه قال في التقويم يجب عليه العبادات احتياطا وردوه بوالبسر بانه نوع جنون اذ لا وقوف له على العواقب وفي عرض السلام على نفسه خلافا للمولى احمد الديني الضرير فانه عنده كالمجنون في عرض السلام على ليه اذ لا احد له مثل وطئه للجبور لصحة اداه وان لم يجب كالصبي العاقل فان قيل قد صرح في الجامع بان المعتوه يرد السلام على ليه اجيب بانه اراد به المجنون مجازا **ومنها النسيان** وهو ما يعرض للحافظة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة احترز به عما لا يمكن من ملاحظتها اما لقوة شاغل ويسمى ذهولا او لكونه بحيث لا يمكن من ملاحظتها الا بعد تفكر كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف المتكلمين فاذا اعتبر النسيان في طرف الخلق فاطلاقه خلا فوقع التنبيه له بادنى تنبيه كسهو وبدون خطاء فاما في التبليغ وسببه هذا هو الكسر اليس كما ينبغي وهو والذنب ليسا هنا في الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل والاعذار في حقوق العباد لانها مبنية على حاجتهم الى الابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان وكذا لا يكون عذرا في حق الله تعالى ان قصر العبد احد وقع العبد في الشيء بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا والا اداه لو وقع في تقصيره فعذر مطلقا اي سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم

ما في الطبيعة من الشوق الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فاذا دعى الى تركها الكل لم يعتد بكثير احظارها بالبال او اجراء ها على اللسان فسلام الناسي في العقدة يكون عذرا حتى لا تبطل صلوته اذا لا تقصير من جهته فالنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في العقدة فهي داعية الى السلام **ومنها النوم** وهو فتور طبيعي غير اختياري يمنع العقل مع وجوده وطول الظاهرة السليمة عن العمل فخرج الاغماء والسكر والجنون وعند الاطباء سكون لطيف بسبب منع رطوبة معتدلة محضرة في الدماغ الروح النفساني من الجريان في الاعظاء وهو اي النوم لما كان مجزا عن الاحساسات الظاهرة اذ الباطنة لانه يتكاثف فيه وهو ملكة الاداء اذ الطبيعة كما كانت مخيمة تصدر فيه يجب تاخير خطاب الاداء الى وقت الانتباه فضعف الفهم وايجاد الفعل حالة النوم لا يجب تاخير نفل الوجوب واسقط طلبا لعدم اخلال النوم بالذمة فالاسلام والمكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق العجز بتكثير الواجبات فامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة وتعذر على بقاء نفل الوجوب بقول عليه الصلوة والسلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لولم تكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها ويبطل النوم الاختيار والاداة فلا يقع عبادة فيما يعتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه يعتبر خطاء الطيور فلهذا ذهب المحققون الى انه ليس بمحرم ولا انشاء ولا يتصور بصدق ولا كذب فلم يعتبر بعقد وشراوه وطلاقه وعتقه وردته واسلامه لانتفاء الارادة والاختيار ولم يتعلق حكم بكلامه وقراءته وفهمه في الصلوة اذا تكلم في الصلوة ناسيا او قراء لا يصح القراءة واذا فهم لا يبطل الوضوء

قبيه

مضطجعا

مضطجعا عليه يقول فانه يجوز لانه يبني على صلوته لان النقض جواز البناء انما ورد بالحدث الغالب الوقوع والقياس ان لا يسقط واجبا ثبت شيء من الوجوب كالنوم لكنه يسقط ما فيه حرج اسقاطا وهو في الصلوة كثير فلو حصل بالخروج بانه يعتد حتى يزيد على يوم وليلة يسقط بالجنون فاد حصل بالخروج والركوة فانه لا يسقطها لانه لا يزيد وجوده سنة سنة الا كسنة **ومنها الرق** وهو لغة الضعف وشرعا عجز حكمي تقصر في الاجل الى حكمي بعض الشارع لوجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية واما وجوبه لا بقاء اي في حالة البقاء فانه شرع في الاصل جزاء للكفر فيوجد الله تعالى ابتداء فان الكفار لما استكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر في دلائل التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده مستدلين كالبهائم فصار حقا للعبد بقاء بجواز الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى جزاء وجهة العتق حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم كان مكاتبا وهو ان الرق لا يقبل ثبوتا وذلا بان يصير الملك بعضه رقيقا وبقي البعض حرا لاة اثر الكفر ونتيجة القهر وهما لا يتجزيان ولان مجرى السبب المقرر نصفه رقيق كله فيكون دورا الارث والنكاح وتعاد بعد وكذا الشهادة حيث لم يجعلا حرا كاملا كما كلمهم كالمرائيين والبعد فيه فانه امر اعتباري والحر في الاعتبار فلا يرد ان الكل لا يتصور من الكل النصف والرد الشهادة يجوز ان يكون لاشتراطها بحرية الكل فانه ايضا لا يناسب التجزي كما يستدل به في الحقيقة على تحقق الكل الاعتباري وايضا الشرع لم يوجب النقصان اجماعا والدليل لا يكافيان والايمان قائمان عليه فانه توجيه في نوع

انا لا نسلم امتناعه بقاء لانه وصف الملك يقبل التجزي فيجوز
ان يثبت الشرع للمولى حق اخذه في البعض ويبقى العبد لغيره في البعض
الآخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية وغرضه انه لا تقبل
التجزي كالعتق فانه قوة حكمية بصير الرق اهلا للملكية والولايات
ولا معنى للتجزي هكذا وكذا الاعتاق عندهما القائمون بعدم تجزي العتق اختلفوا
اختلفوا في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه
بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل لانه ملزوم العتق والعتق مطلوب
وهو ليس متجزئا اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق
بان يقع على الكل على جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة فعتق
البعض عندهما حر مدبر بتدبير الكل لما مر وذهب الامام الى
تجزيه لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى في رقيقه وحقه في
الرقيق هو المالية والملك وهو متجزئ فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد
ثم زوال الملك الكل يستلزم العتق وزوال الرق لان الملك لازم
للرق لانه انما يثبت جزاء الكفر وانما يبقى بعد الاسلام لقيام ملك المولى
وانتفاؤه انما لزم بستلزم انتفاء الملزوم ولما زوال ملك البعض
فلا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بزوال بعض الملك
من غير تقابل الملك احد كيف ايجاد بعض علة لثبوت العتق وهو
لا يوجب العتق كالتدبير لا يسقط ما بقي شيء من الكسب فاذا قبل
ملك كل الرقبة حق الله تعالى وليس للعبد اذ الة قيل اجيب بان العبد انما
لا يقدر على ازالته قصدا وصالة لا ضمنا وتبعا حق تعالى وان كان اصلا
في ابتداء الرق جزاء للكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية
ولهذا لا يزول الرق بالاسلام فهي الاعتاق ازالة العبد قصدا والتحق
ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا

يثبت

ولا يثبت قصدا فعتق البعض عنده كالكاتب فلا حكام لكن الكاتب
يعيد الى الرق بالعجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بخلاف هذا لان سبب
ازالة الملك لا احد وهي لا يحتمل الفسخ وهو الرق بنا في مالكية المال
حتى لا يملك الرقيق شيئا من المال ولا يملكه المولى لانه مملوك عالا فلا يكون
مالكا لشيء وسمي الجزء المتقدر من جملة واحدة قيد بالمال لعدم
تنافي بين المملوكية متعلقة بالمالكية مالا وبالعكس فالرقيق ولو مدبرا او
مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى وبنا في مالكية
منافع نفسه لانها للمولى لكنه الا ما استثني من القرب المبنية للحضة
كالصلوة والصوم فتقع على الاول بقوله فلا يملك الرقيق مكاتبا او
غيره التدبير لا بتداء على ملك الرقبة دون المنفعة وخص التدبير بالذكر
لانه فيه مظنة ملك المنفعة كالنكاح فاذا لم يملكه فلان لا يملك المال اولى
ووقع على الذي يقوله فلا يصح حتى لو حج فعتق ثم استطاع وجب عليه
الحج ولو كيف لا اول لكون منافعه للمولى كما سبق فلا قدرة له الا وبدنا بخلاف
الفقير اذا منافعه لرأس المال قدرة حاصلة لوجوب اشتراط الزاد والراحلة لوجوب
الصحة اما اذا هو لو فرع الخرج تيسر كما اذا قالوا اقول هذا مستقيم
في الرقيق الكامل واما في المكاتب فلما صرح صاحب الهداية وغيره بان
المولى كالاجنبي في حق اكتسابه فنفسه ويكون ان يقال كون المولى كذلك امر حكمي
صير اليه ضرورة التوسل الى المقصود بالكتابة وهو الوصول الى البدل من
جانبه والضرورة من جانب المكاتب بنا على ان على الوصول اذ كره وصرح
ايضا في الهداية وغيره ويقبل ايضا فلا يكمل جهاده فلما سبق ان الرق
بنا في مالكية منافع البدن الا ما استثني من القرب فلا يحل له القتال بدون
اذن المولى فاذا قاتل باذنه او بدونه فلا يستحق السهم الكامل بل يرضخ
لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان

عليه الصلوة والسلام يرضخ للعبيد ولا يسهم لهم خلافا لمن تفضل الامام
فاد استحقاق التسلب انما هو بالقتال او بالايجاب من الامام والعبد
يساوي الحر في ذلك ولا ينافي مالكية غيره اي غير المال اذ ليس لمملوك تمليك
كالبيد والنكاح والحيوة والدم ففرع على الاول بقوله فاما ذون مولاه
ينصرف لنفسه باهليته خلافا للشافعي فانه عنده كالوكيل وغرضه خلاف
في فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر انواع وعنده
يختص بما اذن فيه لما في الكفاية ولهما ان العبد ما دون اهلا للملك لو كمل
اهلا لسببه وهو البيد ولنا ان المقتضي موجود والمانع منتف اما الاول
فلان اهل الكلام والذمة فيحتاج الاقناء ما يجب في ذمته وادنى طرقه
البيد والثاني فلان المانع لزعمه كونه مالكا للمولى وهو هنا منتف لان البيد
ليست بمال والجواب بمثاله ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك البيد
وهو حاصل العبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهلية الوسيلة لا يوجب
عدم اهلية المسبب وانما يلزم ذلك لو انحصر الوسيلة في ذلك وهو ممنوع
وفرع على الثاني بقوله وينعقد نكاحه اذا نكح العبد بدون اذن مولاه
ينعقد نكاحه ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع ضرر تعلق المهر بماليته و
صحح جبر عليه لتحصينه من الزنا فانه هلاك معنى لا انه زنا لان وعلى
الثالث بقوله ولا يملك الطلاق قيد فانه في حيوته لانه مالك لها فلا يمكنه المولى
وعلى الرابع بقوله صح اقراره بالحدود والقصاص فيقام عليه كل منهما
والسرقة المستهلكة ماذونا او محجورا اذ ليس فيها الا القطع وبالفائتة
ماذونا لان اقراره يعمل في النفس والمال اما المحجور فيصح عند الامام
في القطع ودية المال وعندهما لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح
في القطع فقط وبنا في الرقبة كونه متهما في حق المولى لذا كان المال
في اهلية الكتابة ويورث القدرة والعزة فيهما تنافي الدنيوية

اي الموصوفة للبشر في الدنيا احترز به عن الكرامات الاخروية
فان العبد كالحر فيها لان اهليته بالاسلام والتقوى وهما في الكل
سواء كالذمي فانها من الكرامات البشرية فاذا لم يصر اهلا للتوجه
للخطاب وبنا زمن البهائم وهو في ضعيفة لانه من حيث انه مال
مالا بالرق كان اذ فنه اصلا ومن حيث انه آدمي امكن لا بد
ان يكون له ذمة فثبت اصل الذمة ضعيفة فتضعف ذمته عن تحمل
الدين بنفسه حتى لا يكون المطالبة به بلا انضمام مالية الكسب
بان لم يوجد في يده مال كسب وبلا انضمام مالية الرقبة
اليها اي الى الذمة لا بحيث ان يتبع اذا اعتق لو امكن بيعه كالمدبر
والكاتب ومعتق البعض عند الامام بل اتصرف كسبه اولا
الى الدين فان لم يف او لم يوجد كسب بيع رقبته ان امكن كسب
فيبين لا ذمة في رقبته كدين الاستهلاك مطلقا ودين التجارة في
الماذون الآن يختار المولى الفداء فلا يباع المحجور فيما اقر به وكتابة
المولى او تزوج بلا اذنه ودخل بها حتى وجب العقر بل يؤخر المعتقة
وكالحل فان استفراش الحرائر والتسري والازواج والحجبة و
تحصين النفس والكرامة وتكثير النسل على وجه لا يليق بها من باب
الكرامة ولذا اختص رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالزيادة على الاربع
حتى روي عدم الانصار في التسع وهو في الرقيق عبدا كان او امة
ضعيف حتى يتنصف بتنصيف محله في حق العبد فلا ينكح العبد
على بنا للفاعل الا اثنتين حرتين او امتين ويتنصف باعتبار الاحوال
في حق الامة حتى لا تنكح الامة على البنا للمفعول على الحرة فان نكاح
الامة يجوز متقدما على الحرة وما تاخرا ولما تعذر التنصيف في
المقادير غلب الحظر وفرع على الحل ايضا تضعف بضعف الحل في

لا يلحقه اثم بناه

في الرقبة من العدة والطلاق فانها يتنصفان لكمال الواحدة وهي
اعتبار الجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل ولكونه تردد
الطلاق لاتساع الملكية وعددا لانكحة لاتساع النكاح اعتبر الطلاق
بالنساء اعتبر النكاح بالرجال اجماعا فان النكاح لهم عليه رتبة فاعتبر
بهم والطلاق الذي يرفعه لهن فاعتبر رتبة حقيقيا للقابلة وهي
القسم حتى كان للامة الثلث من القسم والحرة ثلثان لانه نوبة مبتدئة
على الحل فتنصف وكالملكية فانها ايضا من تلك الكلمات وهي
الرقبة ناقصة لانها على الملك الا الرقبة وان ملك النكاح فينقص دية
عن دية الحر بما اعتبر في السرية والمدبر وهو عشرة دراهم عند ابي حنيفة والملكية فان
دية بالنصف دية الرجل احدهم ان العبد اذا قتل خطأ وجب على عاقلة
القاتل قيمته عند قلت او كثرت لانها دون عشرة الا في درهم بل
ينقص منها ما اعتبر والشرع في اقل ما يتقوم به على الخطر استحسانا وهو
المروي في اقل ما يقطع به اليد التي بمنزلة نصف البدن وهو عشرة دراهم
واما كانت قيمته عشرة الا فالنقصان ملك العبد حيث يملك التصرف
في المال يدا لا ملكا فلا بد من ان يتنصف بدله كما انتصفت دية الانثى
عن دية الرجل بالنسبة التي وجب بنقصانها في الملكية الا ان الرق
ينقص بهم ضرف الملكية وهما ملكية المال وملكية النكاح والا يعدما
ان العبد في ملكية النكاح مثل الحر وملكية المال لو ترك له بالكلية
فانما ثبت بامرين ملك الرقبة وملك التصرف واقوى هذا الثاني لان
الغرض المتعلق بالملكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة كوسيلة
اليه والعبد وان لو دبر اهلا لملك الرقبة فهو للتصرف في المال الذي هو اصل
واهل لاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل للحاجة فيكون اهلا
لقضائها واذا ثبت قضاء الحاجة ملك اليد فوجب القول بنقصان

دية

دينه لانا بالتنصيف وبالانوثة ينعدم احد ضربي الملكية وهما ملكية
النكاح فوجب تنصيف دينها وبتنصيف النصف يتنصف النفس
اي العقاب يعني ان محل الذمة والحل وغيرهما من الكل ما تابعة فلما تنصف
اكثرها تنصف النفس بالجناية على موضع النعمة لان الغنم بالغنم
فيتنصف الحدود وفعليه نصف ما على المحصنات من العذاب
اذا امكن التنصيف كالجلد حيث يجب عليه نصف ما يجب على الحر والا
اي وان لم يكن التنصيف يكمل الحد كقطع اليد والردة بنا في الولاية
كلها كولاية الشهادة والقضاء والترجيح وغيرها لانها تبتنى على القدرة
الحكمية اذ هي تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فنافى الرق المبني على
كمال العجز فتمام الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم عند قصوره
ولاية العبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فلا يصح امامة العبد
الحر لانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال
النفس وانفسهم اعتناما واسترقاقا واما امامة المأذون
فليس من باب الولاية باعتبار انه بواسطة الاذن صار كالحر للغرماء
في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ
الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكتسابه فاذا الامر
كما فرضنا سقط حق نفسه في الرضخ فصح في حقه اولا خر تعدى
الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق
الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان
لانه ثبت في حقه ابتداء ثم تعدى الى الغير ضرورة وليس هذا
من الولاية فان قيل المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح
امامته كما ذهب اليه مخالفنا والشافعي اجيب بان الامامة من الجهاد
اذ المقصود اعلاء كلمة الله تعالى وذا يحصل تارة بالقتال

يد لا رقبة بيا

واخذ بالامام والعبد المحجور لاعلاء القتال وكذا ما هو من توابعه
والرق ايضا نافى ضمان ما ليس بمال اي لا يجب على العبد الضمان
بمقابلة ما ليس بمال لان ضمان صلة والعبد ليس باهل لها
حتى لا تجب عليه نفقة الزوجات والمحارم لان الصلة كالهبة
فلا تجب الدية في جناية خطأ لانها صلة في حق الجاني اذ ليس
في مقابلة المال او المنافع واذا لم تملك الا بالقبض ولم يجز قبضها
الزكوة الا بحول بعد القبض فلما صح الكفالة بها بخلاف بدل
المال المتلف وهو ضمن في حق المجني عليه اذا كانت الجناية عمدا لقول
والوجه اذا كانت القتل لان الدم لا يهدر ولا عاقلة له والواجب
عليه لم يتحمله العاقلة فاقام الشرع رقبته مقام الارث فوجب الدية بل
وجب دفعه جزاء الجناية فاما اذا مات العبد لا تجب على المولى
شيء الا ان يختار المولى الفداء فيعود الى الاصل وهو الارش حتى
اذا فضل على بعد الاختيار الفداء لا يجب الرفع عند الامام
وعندهما يكون له لان الواجب يتعلق برقبة الجناية في الرقيق وهواى
الرقيق معصوم الدم بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف حقا له
ولصاحب الشرع لان العصمة اما موجبة توجب الاثم فقط على
تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام حتى لو وقع في دار الحرب او جب
اثما فقط واما مقومة توجب مع الاثم القصاص او الدية والكفارة
بدار الاسلام والعبد كالحر في الامرين فيساويه في العصمتين فيقتل
الحر به اي بالعبد قصاصا لان مبنى القصاص على العصمتين والمالية
لا تخل بها ومنها الحيض وهي لغة الدم الخارج من القبل ونحوها
دم ينقضي دهرها بالغة لاداء بها الخروج الاستحاضة وما قل يثبت
سن سنين والنفاس هي الدم الخارج من الرحم عقيب الولادة

فرض الحائض

وخرج الاستحاضة والحيض ودم ما بين ولادة بطن واحد
على مذهب البعض وانما جعلهم احد العوارض لاتحادهما صورة
وحكما وهما لا يعدمان الاهلية اي اهلية الوجوب واهليته
الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس
لكونهما من الاحداث والانجاس وكذا الصوم على خلاف القياس
لتاديته مع الحدث والجنابة والخروج اي كان في قضاء الصلوة
حرج لدخولها في حقه للكثرة سقط وجوبها حتى لم يجب
قضاؤها اي الصلوة دون قضاء الصوم اذ الحرج في قضائه
لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا
وجوب الاداء ولزم القضاء وهما لا ينافيان الاهلية اي اهلية الحكم
سواء كان من حقوق الله كالصلوة والزكوة او من حقوق
العباد كالقصاص في فقه الازواج والاولاد والعبيد واهلية
العبادة لانه لا خلل بالعقل من استعماله حتى صح نكاح المريض
وطلاقه والاسلام وسائر ما يتعلق بالعبادة لكنه اي المرض
يوجب العجز فشرعت العبادات معه بقدرة الممكنة كلما
ازداد قوة ازدادت نقصانا كما بين في الصلوة والصوم
وكان ينبغي ان لا يتعلق المال حق الغير ولا يثبت الحجر بسببه
لكنه اذا ظهر ولاية سبب موت هو حق الغير اي خلافة
الوارث والغريم في المال فكان اي المرض سببا لتعلق حق
الوارث والغريم لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب
الناس اليه والذمة تزول بالموت فيصير المال الذي هو

هو محل القضاء فقضاء الدين مشغول بالدين فيلحقه الغريم
في المال فيوجب المرض حجرا على المريض اذا اتصل الموت
حالا كون الحجر مستندا الى اقرب الامرين فان الموجب للحجر
مرض هو سبب الموت وهو المرض المخل لانه يحصل بضعف القوى
القوم وتزداد الآكام ولا يظهر ذلك الا بالاتصال بالموت فاذا
اتصل به ثبت الحجر مستندا الى اول المرض لان الحكم يستند الى اول السبب
بقدر ما يمكن فيه متعلق بالجزاء في مقدار ما يقع به صيانة
حقهما اي حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين فحق الوارث
والكل في حق الغريم ان استغرق الدين ومقدار الدين ان كان يستغرق
فقط اعني الحجر الموجب للحجر فيما لا يتعلق بحق الوارث والغريم مثل
ما زاد على الدين او على ثلثي المال ومثل ما يتعلق به حاجة المريض
كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل بقدر ما يتزوج به لانه كالكفاية
ولما لو علم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به امر لا يرتب الحجر بالشك
اذ الاصل هو الاطلاق فكل تصرف واقع من المريض يحتمل الفسخ
كالهبة بيع المحاباة يصح والحال لا تارك التصرف كما
صدر من الاهل ووقع في المحل عن ولاية شرعية والمانع
مترددة فلا حكم له فيما ينقض فلا التصرف ان احتيج اليه
اي الى نقضه وكما لا يحتمله اي الفسخ يصير كالمعلق بالموت
حيث لا يقبل النقض كالاعتاق اذا وقع على وارث او على غريم
فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه
لا يبطل حق الوارث في الثلثين فيجب السعاية فيهما لانه حق
الوارث بخلاف اي الاعتاق عن الرهن حيث ينفذ لان حق
المرتهن في ملك اليد لا في الرقبة وحق الوارث والغريم في

ملك الرقبة

في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبتني على الثاني لا الاول والقياس
ان لا يملك المريض الصلة وهي تمليك مال الغير بغير عوض
ملك الهبة والصدقة وان لا يملك اداء حق الله تعالى كالزكوة
وصدقة الفطر وان لا يملك الوصية بها اي بالصلة واداء
حقه تعالى لوجود سبب الحجر وهو التبرع وهذه الاشياء
تبرعات لكن استحسنا اي تلك التصرفات من الثلث نظرا له
ليتدارك بعض ما قصر في صحته قال عليه الصلوة والسلام ان
الله تصدق عليكم بثلث اموالكم في آخر اعماركم زيادة على اعمالكم
فضعفوه حيث غيمة طما ابطلا اي الوصية الشارع الوارث
شرع الله تعالى اولا الوصية الوارث بقوله تعالى كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت الآية ثم نسخ هذه الآية وتولاها
اي انتصب لبيانها حيث قال الله تعالى يوصيكم في اولادكم
الآية وقال عليه الصلوة والسلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه
الا لا وصية لوارث بطلت الوصية الوارث صورة بان يبيع
المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة او قال الصحيح
اذا كان بمثل ما اذا لم يقر بشيء مما تعلق بحق الوارث
وهو المالي كما اذا باع من الاجنبي طائة اكثر من قيمته بعين
من اعيان ماله فيكون ذلك منه ابطالا صورة اذ المنافاة كما تكون
في صورة الاشياء ليست لغير في معانيها وما ذكر من ايضاء معنى
كلامه مقابلا للعوض وهي بان يقبض الاجنبي من الورثة ما دون قيمة
من غير عوض فليس لغير المالية من غير عوض في حقيقة بان اوصى لاحد
الورثة وشبهة بان باع الميت من الاموال الموجودة بدرهم
من جنسه لرجحان لتقوم الجودة في حقه لان في العدول

عن خلاف الجنس الى الجنس تهمة لوصية بالجودة وشبهة الحرام
حرام واعترض بان تولي الشارع في الثلثين لا كل فلا يجوز
وصية للوارث من الثلث والجواب ان قوله عليه الصلوة والسلام
الا لا وصية لوارث نفي الجنس الوصية فيقتضي ان لا يبقى وصية
مشروعة في حقه اصلا فان تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك
لانه وغيره فيما وراء الثلث سواء في الموت وهو مخصص خالص
ليس فيه جهة القربة كما في الزوج والمرض والصغر وتعلق
به احكام الدنيا واحكام الآخرة اما الثانية فانواع اربعة
الاول ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله او نفسه
او عرضه الثاني ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على
الغير والثالث ما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان
والطاعات الرابع ما يلقاه من الآكام والفضائح بسبب المعاصي
وارتكاب القبائح وكله اي الموت حكم الحيوة في احكام الآخرة وهي
الاحكام الاربعة المذكورة لان القبر للميت بالنسبة الى تلك الاحكام
كالرحم والمهد للطفل بالنسبة الى الحيوة الدنيا من حيث ان
الميت وضع في القبر للخروج الى الحيوة بعد الفناء وكان له في حكم
الاحياء فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان الجنين في حكم الاحياء
فيما يرجع الى احكام الآخرة حتى تصح الوصية ويوقف له الميراث
واما الاولى فاربعة ايضا قدم الثانية لقلتها الاول ما يجب
من باب التكليف كالصوم والصلوة والزكوة وغيرها من العبادات
والموت يسقط من الدنيوية ما هو من قبيل التكليف لان
الغرض الاصلي من اختيار الحيوة ليحصل الاداء بالابتلاء وقد فات
ذلك بالموت الا الاثم فانه يبقى لانه من احكام الآخرة

وقد سبق انه فيما يلحق بالاحياء والثاني ما شرع عليه حاجة
غيره وهو يقدم الثلثة اقسام الاول الصلة كالزكوة وصدقة
الفطر فنفقة المحارم الثاني الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه
الثالث حق متعلق بالعين كالوديعة والمغصوب والموت
يسقط ما شرع عليه لحاجة غيره الصلة لان ضعف الذمة
بالموت فوق ضعفها بالرق والرق ينافي وجوب الصلات
فالموت اولى الا ان يوصي فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه
فيه نظرا له ويسقط ايضا دينا في الذمة فانه لا يبقى بجزء ذمته
المقدرة لانها ضعفت بالموت فلا تحمل الدين بنفسها الآن
ينظم اليها اي الذمة حامل مال يؤدي منه كما قبل بتوكيد الذمم
وح يصير منه كالمحتفظ فيبقى الدين حتى اذا انتفى انتفى الدين
ولهذا قال الامام الكفالة بالدين عن الميت لا تصح اذ المرتجاف
كفيلا بخلاف الزعيم حيث تصح الكفالة بالقرب ويؤخذ منها
في حال لا ذمة في نفسه ما لحيوة وهكذا في الوديعة وانما انتظمت المالية
اليها في حق المولى حتى يباع رقيب بالدين نظرا للغرماء ولا يسقط
حقا متعلقا بالعين كالوديعة والمغصوب لان فعله فيه غير مقصود
وانما المقصود في حقوق العباد سلامة العين لصاحبه ولهذا لو
ظفر به لزمه يأخذه بخلاف حقوق العبادات والثالث ما شرع له
لحاجة نفسه والموت لا يسقط ما شرع له لحاجة لانه مخلوق محتاج
والموت عجز لا ينافي الحاجة فيبقى ما تقضي به تلك الحاجة على حكم
ملكه ولما قدم جهاز على دينه لان الحاجة الى التجهيز اقوى
منها اليها كما ان لباس رجل حيوة مقدم على دينه وهذا التقديم
اذا تركه حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان كالمرهون

الى التجهيز بابه

فصاحب الحق اولى بالعين من صرفها الى النبي ثم تقدم
دينه على وصاياه لانه اهم من الوصية لان الذين حائل
بينه وبين ربه فيقدم وصاياه من ثلثه اي ينفذ وصاياه
من ثلث ماله قبل ان يقسم ماله بين الورثة لان الشارع
قطع حق الوارث في الثلث لحاجته الى تدارك ما قصر في حال
حيوته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه في الملك
وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله من بعد وصية يوصى بها او دين
ثم يورث فيقسم ماله بين الورثة بطريق الخلافة عنه لان الوارث
اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه بماله كانتفائه به حتى لواحياه
الله تعالى وجده في يد ورثته من ماله بعينه اخذه لان الوارث خلف
عنه في الملك فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف ولكن انما يعود
الملك بقضاء او رضاء بخلاف ما اذا اله الوارث عن ملكه او
اتلفه لانه زال او اتلف ماله لانه صار له بنوبة وبخلاف
امتهات اولاده ومدبريه لانهم اعتقوا بوجود الموت المطلق
بعد وقوعه لا ينفسخ كذا في الكافي نظرا الى تعلقت بالجميع فيثبت
هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له لان النفع في اكمل راجح
اليه كما بيناه ولذا ايضا تبقى الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف
لان المولى يحتاج اليه لانها اعتقت اعتاق معنى ويحصل الخلاص
من العقاب قال عليه الصلوة والسلام من اعتق رقبة مؤمنة
اعتق الله تعالى بكل عضو منها عضوا منه من النار وكذا بقي
الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء اي مال يفي ببدل الكتابة
لحاجة المكاتب الى بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية ويعتق
اولاده ولا يؤدي في قبره بتأدي ولده بتعجيل الثواب اياه

بتعجيل

برقم ابيه

برقم ابيه قال عليه الصلوة والسلام يؤدي الميت في قبره ما يؤدي به
في اهله ولانه ايضا قلنا تفضل المرأة زوجها في العدة لان
الزوج مالك لما في ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من
حوائجه خاصة حالة الموت وهو الغسل بلا عكس حيث لم يكن الزوج
اهلا تعاد غسلها اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية
بالموت فان قيل المملوكية بركنه الخ فاذا انتفاها الموت فلان ينتفي الملكية
وهي حكمة القدرة اولى اجيب بان الملك في المملوك شرع لقضاء حاجة
المالك لا لقضاء حاجة المملوك فبقي الملكية ما بقي الحاجة ولا تبقى
المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى انشائها لانها لم تشرع لحاجة
المملوك فلو بقيت لصارت له والرابع مالا يصلح لقضاء حاجة الميت
والباقي ظاهر بقوله ومما لا يصلح لحاجته فهو القصاص فانه شرع لشفي
الصدور ودرك الثار والميت غير محتاج اليه وانه لا يصلح لقضاء
حوائجه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه فيجب القصاص للورثة
ابتداء لان الميت لما خرج عن ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له
وجب ابتداء للحي القائم مقامه بدليله قوله تعالى ومن قتل مظلوما
فقد جعلنا لوليه سلطانا جعل ثبوت القصاص للولي ابتداء فلم يكن
الوارث خليفة عنه في القصاص ولذا صح عفوه حال حيوة الموت
لكما لو ابرأ الوارث عن الدين حال حيوة المورث فلا غرض من شرعه
لما كان درك النار ولذا سلم حيوة الاولياء والعشائر اذ لو
لم يقتل القاتل يقصد قتلهم وفداء مرجع اليهم كان القصاص
حقهم ابتداء فان قيل ينبغي لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور
الكل وهو باطل بهم وليس كذلك اذ لو عفى احدهم او استوفاه بطل اصلا
ولا يضمن للباقين شيئا قلنا القصاص لكونه جزاء قتل واحد

واحد لا يتجزى اذ لا يمكن ازالة الحيوة عن البعض الحل دون
البعض فيثبت في حق كل واحد كملا كولاية الانكاح للاخوة
فاذا استوفى احدهم او عفا لا يضمن شيئا للباقي لانه تصرف
في خالص حقه وانما قال الامام الكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر
الصغير لانه تصرف في خالص حقه لا في حق الصغير وانما
لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو عن الغائب
ورجحان جهة حق العفو لانه مندوب والعفو ههنا معدوم
ولا عبرة بتوهم بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير
بالاحتمال فصح عفوهم قبل موته لان القصاص لهم ابتداء
ولو ورث القصاص ايضا عنه لا يثبت على وجه يجري فيه
سهام الورثة بل يثبت ابتداء لهم حتى لو نصب البعض
اي بعض الورثة خصما عن البعض فاذا حضر الحاضر لواقام بينة على
القصاص فحضر القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة
ولا يقضي لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء
وكل منهما في حق القصاص كأنه منفرد ولو ثبت في حق احدهما
ثبوتا في حق الآخر خلفا كما يكون موروث كالمال واما عند هما فورث
لان خلفه وهو المال موروث اجماعا وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل
والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة
عدم صلوحه لضرورة لحاجة الميت فاذا انقلبا بالصلح
او العفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون
وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب
كأنه هو المال اذ الخلف انما يجب بالذنب يجب به الاصل
فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لما صالة

كذا

كذا قالوا اقول فيه بحث اذ قد سبق في مباحث القضاء
ان المال ليس بمثل معقول للقصاص وان سبب الاصل انما يجب
للخلف اذا كان مثلا معقولا للاصل واما اذا كان غير
معقول فيجب بالسبب الجديد بدلا فكيف يستقيم قولهم
ههنا الخلف انما يجب بالذنب يجب به الاصل فليتأمل الا اذا
اطلب القصاص مالا اما بالصلح او بالعفو بضرر الورثة او شبهة
في ثبوت القتل ابتداء ثم ينتقل منه الى الورثة خلافة
عنه حتى يقضي منه ديونه وينفذ وصاياه لان الاصل في
القصاص ايضا ان يجب للميت لانه واجب بمقابلة تفويت
دم وحيوة الا انا اثبتناه للورثة ابتداء لما منع وهو ان لا
يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته وفي الخلف عدم هذا
المانع فجعل موروثا ففارق الخلف الاصل لاختلافهما
هو ان الاصل لا يصلح لرفع حاجة الميت فلا يثبت مع الشبهة
والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق
الاصل عند احتمال فالحال كالتيمم يفارق الوضوء لاشتراط النية
لاختلال فعاليها وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب بلوث
لكن السبب انعقد لاستدراك ما فات عن قوله فيجب للورثة ابتداء حتى
يفي ان القصاص وجب للورثة ابتداء لكن سببه انعقد
للميت لان المتلف حيوة وكان ينتفع بها اكثر من انتفاع اولياء
بها فصح بهذا الاعتبار عفوه اي المجروح ايضا لان العفو
مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان واما النوع الثاني
يعني العوارض المكتسبة اي التي يكون بكسب العباد مدخل فيها
بمباشرة الاسباب كالسكر والتقاعد عن المثيل كالجهل

بالتقاعد

فاصناف ايضا كالاول ومنها ما يكون من الكلف الذي يبحث
عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل ومنها ما يكون غير
عليه كالاكراه فمن الاول الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان
كان مع اعتقاد النقيض فمركب والا فبسيط وهو بحسب
هذا المقام اربعة اقسام بين الاول بقوله اما جهل لا
يصلح عذرا بجهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات
كماله ونبوة محمد عليه الصلوة والسلام فانه مكابرة محضة وعناد
بحت لوضوح البراهين القطعية وتواردها على الكافر والمكابر
فيرفع الخلاف كما قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وانما ينكره جحودا واستكبارا
كما قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما
وعتوا فمثل هذا لا يكون واجبا بان معنى الجهل منهم عدم
التصديق المفسر بالاذعان والقبول وردته بعض الافاضل
بان الاذعان حاصل فيما ذكر لانه قلبي واجاب عن الايراد
بان ترك الاقرار فيما يعرفه بحجته جهل ظاهرا قول فيجب
لان ترك الاقرار كالاقرار كما ان الجهل كالعلم جنانا
فكيف يستقيم جعل ترك الاقرار كالاقرار من قبيل الجهل بالجواب
اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل غير معاند واما بتعميم
الجهل المعاند وجعل تسميته فعلا جهلا من قبيل تسمية المسبب
باسم السبب فان تركهم الاقرار واظهارهم الانكار
مسببة عن جهلهم بوخامة عاقبة من ترك العمل عوجب علم
يفيد اليمانية القطعية فتدبر فديانته اي اعتقاد الكافر
فحكم لا يقبل التبديل كعبادة الاوثان مثلا باطلة حتى لا

يعطى

ويجد

حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجه وفيما اي ديانة فرض حكم
يقبل الا التبديل دافعة للتعرض لقوله عليه الصلوة والسلام امرت ان
وما يجيء دافعة للخطاب بدليل الشرع في حكم الدنيا لا
لا تخفيفا بل استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم
كما ان الخطاب لا يتناول لهم فيها كما ان الطبيب يعرض
عن مداواة العليل عند اليأس فثبت بناء على ان رفع الخطاب
تقوم الخرس والصمان بانلافها وجواز بيعها ونحوها اي نحو
المذكورات كهبة الخمر والوصية والتصدق بها واخذ العشر
من قيمتها وكذا التخلي بهم وصح لهم نكاح المحارم فيما بينهم اي
نديانته انما عتقد واجاز النكاح فيثبت به الاحصان حتى
ان وطئ في ذلك النكاح ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن
الزنا شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا النكاح لا يكون الوطئ
زنا فيجد قاذفه ويجب النفقة بذلك النكاح ايضا لصحته
بذلك النحو فلا يفسخ ذلك النكاح ما دام الزوجان كافرين الا برافعهما
الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا برافعة احدهما فقط اعلم
ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد
منهم جواز السرقة او القتل بغير سبب فانه لا يكون دافعا للتعرض
بل المراد بديانة الدافعة هو المعتقد الشايع الذي يعتمد على
شرع فالحق قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم في شرع
آدم عليه السلام ثبت كونه سببا للارث في دينه فلذا ثبت سببا
له في اعتقادهم ودينهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم
اذا لم يعتمد على شرع واما الرتبوا فقد نهوا عنه جواب انكال
يرد على قولهم ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجاب بانه كروا

لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم

بصحته لا يثبت به الارث

على ديانتهم في باب الربوا ايضا فاجاب بوجهين
الاول بالمنع ليس ديانة لهم بل هو فسق في ديانتهم ايضا
قال الله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وكحلا لهم
الربوا كاكحلا لهم الزنا مع كونه محظورا في الاديان كلها واما
الثاني بقوله او استغني عن العهد يعني ان الربوا مستثنى
عن عهودهم قال عليه الصلوة والسلام الا من آذى ذميا فانا خصمه
وبينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم في حقه وبين
الثاني بقوله واما جهل كذلك اي لا يصلح عذرا لكنه اي هذا
الجهل دون اي اذعان من الاول ولا مثله لا وكجهل ذي الهوى
كالفلاسفة والمعتزلة بصفات الله تعالى اي بصحتها اطلاقها
عليه تعالى او بزيادتها على الذات والخلاف في زيادة الصفات الحقيقية
القائمة بذاته كالعلم يعني الحاصل بالمصدر وهو الذي يقال له
بالفارسية دانستن وهو اثر الحاصل في الفاعل من اتصافه بالمصدر
كهيئة المحركية المحسوسة واما العلم بالمعنى المصدري الذي يقال له
بالفارسية دانستن فشبوته متفق عليه وموضع تحقيقه علم
الكلام وفي احكام الاصر كجهل ذي الهوى بالاحكام المتعلقة بالاخرة
كجهل المعتزلة بعذاب القبر على ما هو المشهور منهم لكن الزاهدي
صرح بالاتفاق فيه وبالرؤية والشفاعة لاهل الكبائر
وعفو ما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار فان جميع
ذلك مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وموضع
استيفائه الكلام ولهذا لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه لما نشاء
من التاويل لادلة كان دونه جهل الكافر ولما اظهر الاسلام
لزمنا المناظرة معه والالزام فلا يترك على ديانته فيلزم رجوع

الحكم

جميع احكام الشرع والثاني الجهل الباغي وهو الخارج عن طاعة
الامام بتاويل فاسد بشبهة طارئة فيقضي الباغي بالعادل ونفاذ قضاء
اعماله لبقاء ولاية الالزام عليه الا ان يكون له اي للباغي منعة
اي شوكة وظاهر فيسقط الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل
بتاويله الفاسد ولا يؤخذ بقضاء ما اتلفه منها لكن يستردما
كان في يده لانه لا يملكه قالوا المراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان
فيما بينهم لكنهم لا يجبرون على ذلك فحكم لان تبليغ الحجة الشرعية
قد انقطعت بمنعة قائمة حتى فيما يحتمل السقوط بالشبهة فافهم
لا تظلم في حق الشارع ولا تسقط حقوقه ويجب علينا محاربتهم
لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فالآية البغي معصية
وفي نكر نظر فرض ذلك هنا بالقتال وقيل انما يجب اذا
اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما يجب بطريق الدفع والباغي
لا تظلموا عن الاشارة اليه فتامل ويجب علينا ايضا قتل سيرهم
اي من اسر منهم على الاصافة بمعنى وكذا حال قوله وجرحهم
فانما وجب هذا دفعا لشرهم بلا سقوط الاثر من القرض اي
العادل اذا قتل الباغي المورث له لا يحرم العادل عن ارثه فان الكلام
جامع والقتل حق وكذا العكس لان الباغي بالحقيقة باق على قال
كنت على الحق وانا الآن على الحق لان الاسلام ايضا جامع والقتل
حق ولو كان في زمن الحرب لو لم يقتل ذلك يحرم بالاتفاق وقال ابو
يوسف رحمه الله لا يرث لان اعتقاده وتاويله لا يبيح نجعة على العادل والاصح
ما في المتن فعطف على لا يسقط فان الباغي لو كانت منعة حقيقة
لاحكما اذا لديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الآخر على
الباطل ثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان

يجب بان

بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لو اختلفا في كل
وجه لم يثبت الملك بالاستيلاء التام بلا ضمان ولو اختلفت
كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلفت من
وجه دون وجه يثبت واحد منهما بالشبهة وقيد المال بالتلف
لانه لو تلف شورة البغاة يرد اليهم اموالهم القائمة في
ايدينا نظرا الى اعتقاد الدار حقيقة والثالث لجهل المخالف
في اجتهاده الكتاب الغير القطعي الدلالة والا فيكفر بترك
التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه والسنة المشهورة كالتحليل بدعوى الوطء
على قول سعيد بن المسيب فانه مخالف لحديث عسيلة المشهور
او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه
حتى لو قضى القاضي في امثال هذه المسائل لا ينفذ وبين الثالث
بقوله اما جهل يصلح شبهة دارئة للحدود والكفارات كالجهل
في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير مخالف للكتاب والسنة
المشهورة والاجماع او في موضع الشبهة الاول كالجهل من قرض
بعد عفو شريكه اي اذا عفا احد الوليين فرأى قتل الآخر على ظن ان
القصاص كان واجبا على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد
فانه عند البعض لا يسقط القصاص فصار شبهة في درء القصاص
على قاتل القاتل والثاني كجهل من زف بجارية امرأته او
والده يظن الحل فلا حد عليه فانه موضع الاشتباه فيصير شبهة
في درء الحد حتى يدرء به فلا يثبت النسب والعتق بها وان
كانا يثبتان بالوطء بشبهة واعلم ان الشبهة نوعان الاول
هذا وسيجيء شبهة الاشتباه وشبهة في الفعل وهو قولهم ما ليس

دليل الحل

دليلا للحل دليلا ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه والفرق
بين شبهة الدليل وشبهة في المحل وكل ما يوجد في الدليل
على المحل مع تخلف الحد لوجود مانع اتصل به كوطء جارية ابنه وجدة
الكنايات فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها علي حرام لان
الشبهة فيه نشأت من قبل الدليل وهذا النوع لا يتحقق على
الجاني لان المتن في الاسقاط وهو الدليل لا يتفاوت على
الناظر وعدمه وذا لا يتعرض لهم هنا وبين الرابع بقوله
واما جهل يصلح عذرا كجهل مسلم في دار الحرب لم يهاجر الينا
فان جهله بالشرائع كلها يكون عذرا حتى لو مكث دهرا ولم يسمع
ولم يعلم فله ان يقاتل واجنبا عليه لا يجب القضاء بعد العلم
بالوجوب خلافا لزفر لان الخطاب النازل خفي في حقه فيصير الجهل
به عذرا لانه غير مقصر واما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل
في نفسه كمسلم في دارنا لم يبلغه الخطاب لعدم انتشاره
في دارنا كما في قصة اهل قباء فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وهم
كانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستخبر رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم كيف كانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا
بالتحول فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم
الى بيت المقدس وكالجهل من الوكيل بانه وكيل او الجهل من العبد
بانه مأذون فانه لا يصير قابلا ولا ماذونا بدون العلم حتى لا ينفذ
تصرفهما قبل ذلك على احد الموكل والمولى حتى لو اشترى الوكيل
للموكل قبل العلم بالوكالة يكون الشراء للوكيل لان في الاطلاق
نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد
من التسليم والتسلم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة

والاذن دفعا للضرر عنهما الا يرى ان احكام الشرع لا تلزم
في حق المكلف قبل علمه فاولى ان لا يلزم حكم العقد على غيره و
كجهلهما اي الوكيل والعبد المأذون بالعزل من الموكل والحجر
من المولى حتى ينفذ اي تصرفهما على الموكل والمولى فان عزل
خفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بخلاف العزل حجر اذ الوكيل
يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد على ان يقضي دينه
من كسبه ورقبته وكجهل المولى بجناية العبد فانه اذا جنى خطأ
يتخير المولى بين الدفع والفداء وهو الارش فاذا تصرف في
العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختارا للفداء وان لم يعلم
بها وتصرف فلا يلزمه عليه الا قدر الارش والقيمة ويصير
جهله بها عذرا كخفاء الدليل لان العبد مستقل بالجناية و
كجهل الشفيع بالبيع اي بيع جارة داره فانه عذر حتى ثبت له
حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفي لان صاحب
الدار ينفرد ببيعها ومنها السكر وهو ثقل سرور يسبب امتلاء
الدماغ من الابخرة المتصاعدة تعطل العقل ولا يزيله ولذا
لا يلزم ما يزيل اهلية الخطاب وعده مكتسبا كون الشرب الذي
هو سببه محرما ربا وهو حرام بالاجماع لكنه الطريق مباح كالسكر
بالدواء او بما يتخذ من الحبوب والعسل وبشرب الخمر مضطرا
او مكرها كما يجيء والاصل فيه الاعمال بحرمة التمتع فاذا من
الطلاق والعتاق والبيع والشراء ونحو ذلك لانه ليس من جنس
اللهو حتى لا يؤخذ به فصار من اقسام المرض كالصداع فلا يكون
المبتلى به مخاطبا او بطريق محظور او هو السكر من كل شراب يخمر
كالخمر والبانج والمنصف فلا بأس في هذا النوع من السكر الخفي

بالاجماع لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب حال السكر لانه
ممنوع عن القرب من الصلوة حال السكر بهذا الخطاب فيكون
مخاطبا في تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها حال
السكر فظاهر وكذا ان كان متوجها حال الصحو لانه يصير في التقدير
كانه قال للصاحي اذا سكرت فلا تقرب الصلوة فلو كان السكر
منافيا للخطاب لما جاز كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت
فلا تفعل كذا فاذا كان ثبت انه لا يناني الخطاب فلا يبطل الاهلية
للخطاب الشارع بناء عليها فيلزمه الاحكام كلها من الصوم والصلوة
وغيرهما ويصح تصرفاته كلها اقرارا وعقودا عندنا كالطلاق والعتاق
والبيع والشراء والاقرار وتزويج الصغير والصغيرة ونحوها
ويصح اسلامه كالمكره لوجود احد الركنين وترجيحا لجانب الاسلام
فانه يقبل ولا يقبل الردة فلا تبين امرأته استحسانا لعدم الركن وهو
تبدل الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى
على لسانه عكسه لا يريده وحد ان قرنا بما يحتمل الرجوع كالقود والقذف
او بشرب الخمر مطلقا بان زنى وقذف حال السكر لها الاول فلانه
لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله وهو السكر واما الثاني فلان
السكران اذا شرب ما هو معتاد لو صلح السكر سببا للتخفيف
لكن اقامة الحد توجب الصحو ليصل الالم الى المحل الا قدر ما يحتمله
اي الرجوع كما قلنا به بشارة اسباب الحدود لحاصة الله تعالى منزلة
الزنا وشرب الخمر والسرقة فانه اذا قرن بشيء منها المرتد لا تبطل
ردته لانه كما يثبت على شيء فانهم الرجوع فيما يحتمله
دون الاقارير وحده اي حد السكر يعني الحالة المتميزة بين السكر

الاوزجاريان

والصحيح احتياط الكلام هذا متفق عليه في غير وجوب الحد من
الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب
الحد بخالص وزاد الامام ابو حنيفة الحد عدم الفرق بين الارض
والسماء ويعتبر في حقه الجوز بسكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز
بين الاشياء كما يفرق الارض من السماء اذ لو ميز في السكر
نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحدود ومنها
الهزل فسره الشيخ ابو منصور بما لا يراد به ما وضع له حقيقة
والمجاز بل ما يراد به ما هو الموضوع له لغة عن افادة الفرض وحكمه الاصلي بان يراد
باللفظ ما لم يوضع له بدليل يدل على الوضع اعم من الشخصي والنوعي
بقسميه فيتناول وضع المجاز كما سبق تحقيقه في اوائل الكتاب
وهو ضد الجد وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي والمجازي وبرأيه
التلفظ به وقيل هو اعم منهما والاول اصح وشرط التصريح به اي
شرط ان يكون مشروطا بالتلفظ صريحا قبل العقد انها هازلان
في العقد فلا يثبت بدلالة الحال لما ذكره في العقد انه لو كان فيه
لما حصل مقصود هما لان غرضهما من البيع هازلا ان اعتقده
الناس بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة بخلاف خيار الشرط حيث
شرط فيه قولنا في الاهليتين اي اهلية الوجوب واهلية الاداء
ولا اختيار للمباشرة والرضا بها بل اختيار الحكم والرضا به
يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضائه لكنه
لا يختار ثبوت حكمه ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشيء
والارادة والرضا هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء مثلا
يختاره ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة
الله تعالى لا برضاه ان الله لا يرضى لعباده الكفر اذا عرفت هذا

فاعلم

فاعلم ان يجب النظر في التصرفات كيف تنقسم بحسب الاختيار
والرضا فالتصرفات اما عقود او اخبارات او انشاءات اما ان لا تحتمل
ان كان احدات حكم شرعي فانشاء والا فاخبار كما قصد بها الاخبار
الواقع فاخبارات والا فانشاءات اما ان يحتمل الفسخ او
الاقالة اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره
اجنس وعلى التقادير الثلاثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل
والمواضعة او على بناء العقد عليها او على ان لا يرخصهما شيء واما
ان لا يتفقا على شيء من ذلك وهو اما ان يقع على احدهما الاعراض لا
البناء او عدم حضور شيء او يقع على احدهما البناء والاخر عدم حضوره
فشرع في بيان الاقسام الثلاثة وما يتعلق بها فقال فالهزل بالردة
كفر يعني الهزل لا بالهزل بدلالة فيه من الاستخفاف بالدين وهو امارات
تدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى بحكاية عن الكفار انا كنا نخوض ونلعب
قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤون ولا تعتذروا قد كفرتم
بعد ايمانكم الآية فلا يرد ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل
ينافيه لعدم الرضاء بالحكم والاسلام هنا لا صحيح توجيه الحكم بالاسلام
لانا نشاء بالمحتمل حكم الردة ترجيحا لجانب الايمان والرضاء باحد
الكفرين فانه يعاود لا يقبل كما في الاكراه لان الاصل في الايمان هو
التصديق والاعتقاد واما اخبارات فالهزل يبطلها مطلقا اي سواء
كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا كالطلاق والعتاق
او اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا
او بانهما تبايعا في هذا الشيء بكذا ولغة فقط كما اذا قال لغيره عليه
كذا فقال لا على الاخبار يعتد بتحمله للخبر بصدق والهزل يدل على
عدمه لان دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة

انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الفسخ والبطلان وبالاجازة لا يصير
صدقا واما انشاءات فان احتمل العقد الفسخ كالبيع والاجارة
ونحوهما فاما ان يتواضعا اي المتعاقدان في اصل العقد بان يقولا
قبل البيع نحكم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع فان اتفقا
على الاعراض بان قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل
وبعنا بطريق آخر صح البيع بالثمن المذكور وبطل الهزل لاتفاقهما
على الاعراض وان اتفقا على بناء العقد عليه او الهزل والمواضعة
صار كخيار الشرط لهما اي للمتعاقدين موجبا لوجود الرضى باليسرة
لا الحكم وهو الملك كما في الخيار وغير العقد كما في الخيار المؤبد لكن الايلاء
بالقبض كما مر في سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم فاذا مضت
مقتضى العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما
اي احد المتعاقدين انتقض لان كل واحد منهما ولاية انقضائه لصحته
تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار وليس فاجازة
احدهما لا يبطل خيار الآخر وقد رأى الامام مدة الخيار ثلاثة ايام اعتبارا
بالخيار والمؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الانتهاء
ما لم يتحقق النقض وان قال وان اجاز في ثلثة جاز لان اجازة
اي احدهما وان اتفقا على ان لا يرخصهما شيء اما لو يقع في خاطرهما
وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا او اختلفا والاعراض
والبناء صح العقد عندا وعند الامام عملا بالعقد الشرعي الذي الاصل
فيه الصحة والنزوم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للاداء والجد
هو الظاهر فيه فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التي
لو تتصل بالعقد لا عندهما لان العادة جارية بان بناء على المواضعة
لئلا يكون الاختفاء بها عبثا فاذا مقصودهما بالتواضع صرف

الحال من المتقلب وان الاصل في العقد وجد كان الصحة والنزوم
كان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح واجيب
عن هذا بان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم
اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء واما معتبر ههنا لانه
احد هما يدعي عدم الفتح فالعقد باعتبار ان اصله الجد والنزوم
بلا معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة واما اذا تواضعا
في قدر البدل بان يتواضعا مثلا على البيع بالف درهم على ان يكون
الثمن الف درهم حقيقة او يتواضعا في جنسه بان يتواضعا
مثلا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة درهم فالعبرة
بظاهر العقد عنده في صور الوجهين الوجه الاول الهزل في القدر
والثاني الهزل في الجنس وصورهما اذا اتفقا على البناء على الهزل
والاعراض عنه او على ان لا يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء
وانما اعتبر بظاهر العقد وصورة التفاوت على البناء ههنا ولم يعتبر
فيما سبق بالحكم بفساد العقد ثمة لان العمل بالمواضعة ههنا
يجعل قبول احد الالفين شرط الثبوت البيع بالاخر فيقتضي
ان يصير العقد فاسدا في اصله وهو يقتضي ان لا يفسد والترجيح
بالاصل اولى من الترجيح بالوصف وعندهما العبرة بظاهر العقد
في صور الوجه الثاني وبالمواضعة في صور الوجه الاول الا عند
اعراضهما اي يعقد البيع في الوجه الثاني بمائة دينار على كل حال
وفي الاول بالف درهم الا ان يتفقا على الاعراض وذلك لان اعتبار
الهزل في الاول لا يوجب بطلان العقد لامكان العمل بالجد بعد
اعتبار المواضعة بتصحيح العقد بما بقي من المسمى ثمنا وهو
الالف فوجب العمل غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط

مخالف لمقتضى العقد لكن الشرط اذا لم يكن
لا يفسد شرط ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل في الجنس حيث لا يكون
العمل بهما لاعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن
لان الدراهم لم تذكر فيه وهو مبطل للعقد فافترقا وان لم يحتمل
العقد الفاسخ معطوف على قوله فان احتمل الفسخ يعني انه لا يجوز
فيه النقض والاقالة وهو ثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان
يثبت بدون شرط وذكرا والا ول اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا
فبين الاقسام بقوله فمنه ما المال فيه كالطلاق والعتاق بعوض
القصاص واليمين والنذر وصورة الطلاق والعتاق ان يقع التفاوض
بين الزوج والمرأة وبين المولى والعبد بان يطلقها او يعتق على مال
ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وهكذا العفو عن القصاص
وصورة اليمين ان يتواضع مع امرأته او عبده بان يعلق طلاقها
او عتقه بدخول الدار ويكون ذلك هازلا وهكذا في النذر فكل صحيح
والهزل باطل لقوله عليه الصلوة والسلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد
النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين
والنذر ملحق باليمين لقوله عليه الصلوة والسلام النذر يمين وكفارته كفارة اليمين
والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط
بنى على السراية والتقوم وان الهزل لا يمنع انعقاد الرجعي زال
واضربه وعند انعقاد هذه الاسباب يوجد حكمها ضرورة عدم التراخي
والردة في حكمها حتى لا يحتمل خيار والشرط بخلاف البيع ونحوه والمراد
بالطلاق المضاف فمتى اضافت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب
العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب محض والا لاستند الى
وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار ومنه اي مما لا يحتمل الفسخ ما يكون المال

فيه تبعا

فان اتفقا فالمهر الفان
وان اتفقا

العقل بيان

فانه والاحسان واد ال الى السرف والطغيان وهو لا ينافى الاهليتين
اى اهلية الوجوب واهلية الاداء لكمال العقل والبدن الا ان السفيه
يكابر عقله فى عمله فلا جرم يبقى مخاطبا بتحمل امانة الله تعالى
فيخاطب بالاداء فى الدنيا ابتلاء ويجازى عليه فى الاخرة ولا
ينافى السفه ايضا التصرفات لانه اذا بقى اهلا لتحمل امانة الله
ووجوب حقوقه بقى اهلا لحقوق العباد وهى التصرفات بطريق
الاولى واتفق على منع مال من بلغ سفيها لقوله تعالى ولا تؤتوا
السفهاء الاية الى الرشد عندهما لانه تعالى علق ايتاء الاموال
اياهم بايناس رشد وصلاح منهم حيث قال الله تعالى
فان آنستم منهم رشدا اى ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا فى العقل
وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم والى سنه اى سن الرشد
عنده اى عند الامام فانه اقام السبب الظاهر الرشد وهو ان يبلغ
وهو خمس وعشرون سنة فان اقل مدة البلوغ اثنى عشر سنة
واقل مدة الحمل نصف سنة فاقل ما يمكن ان يصير المرء فيه جدا ذلك
وهو لا ينفك عن الرشد الا نادرا فاقام الرشد على ما هو المتعارف
فى الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال الامام يدفع اليه المال
بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد او لم يونس ثم اختلف
اى بعد الاتفاق على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا فى حجر من سفه
بعد البلوغ وهو منع نفاذ التصرف القولى فمنعه مطلقا اى لم يجوز
الامام الحجر على السفيه سواء كان فيما يبطله الهزل ويحتمل الفسخ او لا
لانه حر مخاطب فتصرفه صادر عن اهله مضاف الى محله فلا يمنع
وذلك لان الخطاب بالاهلية وهى بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا
ما فيه بل عمل على مكابرة وتركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق

الشرع ويحبس فى ديون العباد ويصح عباراته فى الطلاق والعتاق
والنذر واليمين واقراره على نفسه بل باسباب العقوبات التى تندرئ
بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال وجوزاه اى الحجر فيما
يقبل الفسخ ويبطله الهزل كالبيع والاجارة والهبة حقا له لدينه
وللمسلمين اما الاول فلانه غاية ارتكاب الكبيرة كقتل العمد وعفوها
عن المؤمن فى الاخرة من الله تعالى وفى الدنيا من المؤمن حسن وان
اصر عليها واما الثانى فلئلا يضيع اموال الناس بان يبيع السفيه باسراف
واتلاف فيصير مطية لديون الناس ومظنة لاستيجاب النفقة من
بيت المال للاعراض فلاس فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم
عيالا والجواب ان النظر له لدينه وللمسلمين كالعفو عن الكبيرة جائز
لا واجب وانما يجوز لو لم يتضمن ضررا فوقه من الحاقه بالصبى
والمجنون بابطال عباداته اذ بالبيان فضل الانسان على سائر الحيوان
ومنها السفر وهو لغة قطع المسافة وشرعا خروج من عمرانات
الوطن بقصد سير ثلثة ايام ولياليها فما فوقها سيرا وسطا
وهو لا ينافى الاهليتين والاحكام وهو ظاهر لكنه سبب التخفيف
اقامة له مقام المشقة اذ جنسه لا يخلو عن مشقة ما اقلها التحرك
وامتداده مطلقا اى سواء حصل المشقة اولا بخلاف المرض فان منه
ما ينفعه الصوم كالتخمة اى مرض يحصل من الشبع ومنه ما لا يضره اى لا يوجب ازدياده كالبرص
الابيض فلم يتعلق الرخصة بنفسه كما ظنه بعض اصحاب الحديث بل
بالمرض الذى يوجب المشقة فيؤثر فى قصر اداء ذوات الاربع اى
يسقط السفر اداء شطر لذوات الاربع من الصلوات حتى لو ضيق
الاكمال مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وفجره سواء وعند
الشافعى حكمه ثبوت الترخص للمسافر والاختيار لانه شاء صلى

ركعتين وان شاء اتم الاربع كما فى الافطار واذا فاتت لزمه
الاربع وقد مر تمامه فى مباحث الرخصة والعزيمة والتقييد بالاداء
احتراز عن القضاء فان القصر بالسفر انما يثبت اذا اتصل السفر
بالوجوب وهو الوقت اما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز
القصر كما اذا فات فى السفر لا يقضى فى الحضر الا ركعتين فان السفر
والحضر لا يغيران الفائتة لان ما ثبت فى الذمة لا يتغير بحال ويؤثر
السفر ايضا فى تأخير وجوب اداء الصوم الى ادراك عدة
من ايام اخر لا فى اسقاطه حتى اذا ادى يقع فرضا لكنه اى السفر
لكونه اختياريا مكسوبا للعبد غير موجب لضرورة لازمة تدعوا
الى الافطار بعد تحققه لان المسافر قادر على الصوم من غير لحوق
افة لم يحل الفطر لمسافر صام اى اصبح صائما وهو مسافر ولم
يحل ايضا لمقيم صائم سافر فى رمضان قيد للمسئلتين وذلك
لانعدام الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانشاء
السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه وان سقط
الكفارة لتمكن الشبهة فى وجوبها باقتران المبيح بالفطر قبل
التقرر فى الذمة وهو السفر فانه مبيح فى الجملة بخلاف اذا [illegible] الصوم
بتحمل زيادة المرض فان بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض
المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها
فيؤثر فى اباحة الافطار وتسقط الكفارة اذا افطر المقيم العازم
على الصوم فى رمضان ثم سافر لانها قد وجبت بالافطار عن
صوم واجب من غير اقتران شبهة بخلاف ما اذا مرض المقيم
العازم على صوم رمضان فافطر حيث لا يجب الكفارة لان المرض
سماوى يتبين به ان الصوم لا يجب عليه واحكامه اى السفر يثبت

بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر مرضا مبيحا للافطار حيث يسقط به الكفارة لان المرض امر سماوى كما فى ابن ملك شرح منار

بالخروج استحسانا بالاثر وهو ما روى بطريق الشهرة عن رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم وعن الصحابة رضى الله عنهم انهم ترخصوا برخص المسافر
بمجاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت احكامه الا بعد مضى السفر
لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكنه ترك لما رويناه وفى الاقامة
قبل الثلثة اى قبل ثلثة ايام ولياليها الا يشترط موضعها اى
موضع الاقامة يعنى اذا نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان
فى غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة
لان نية الاقامة قبل الثلثة دفع للسفر وبعدها رفع له والدفع اسهل
من الرفع ومنها الخطاء يطلق تارة على ضد الصواب واخرى على
ما ليس بعمد وهو من قتل مؤمنا خطاء ورفع عن امتى الخطاء وهو
المراد ههنا وفسروه بالفعل عن قصد صحيح غير تام كما اذا رمى
صيدا فاصاب انسانا وعدم تمام القصد بعدم قصد محله اذ من تمامه
قصد محله وجاز ان يؤاخذ به بدليل ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا
او اخطأنا لوجود قصد ما اقله ترك التثبت ولذا عد فى المكتسبة
وهو لا ينافيهما اى الاهليتين لانه لا يخل بشئ من العقل والقوى
وقوى البدن لكنه يصلح عذرا فى سقوط حق الله اذا صدر الخطاء
عن اجتهاد فلا يأثم المخطئ بعد بذل الوسع كما فى القبلة والفتوى
ويصلح ايضا شبهة فى باب العقوبة من حد وقود حتى لو زفت
غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لا يأثم اثم الزنا ولا يحد
ولو رمى الى انسان ظنه صيدا فقتله لا يقتص لانه عقوبة كاملة
فلا يجب على المعذور ولا يأثم اثم القتل العمد وان اثم اثم ترك
التثبت وانه لم ينفك الخطاء عن نوع تقصير وهو ترك التثبت
والاحتياط اذ يمكن الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سببا

ويستحق اجرا واحدا ابن ملك

بوجب الجزاء القاصر عن الكفارة فهو باصل الفعل مباح
وبتبرئ التثبت مخطوء فيكون جناية قاصرة تصلح سببا للجزاء
قاصر ولا يصلح عذرا في سقوط حقوق العباد حتى يلزم ضمان
العدوان فانه لو اتلف مال انسان خطاء باد وادى الى شاة ظانا
انه صيد او كل مال انسان ظانا انه ملكه يجب الضمان لا بمثل مال
الجزاء فعلى فانه مرفوع بالحديث فيعتبر عصمة المحل وكونه
خطاء مخطوءا لانه في عصمة المحل ولهذا لو اتلف جماعة مال
انسان يجب على كل ضمان واحد فعلم انه بدل مال لا جزاء افعال
كما ان جزاء صيد الحرم بدل المحل ووجب الدية من حيث انها على بدل
المحل ولذا تتعدد بتعدده لا يتعدد القاتل على وجه التخفيف
حيث وجبت على العاقلة في ثلث سنين من حيث ان الخطاء عذر فيها
هو صلة لو قابل مالا وبنى الصدر على التخفيف ووجبت الكفارة
من حيث انها تشبه جزاء الفعل اذ لا ينقل عن نوع تقصير بترك
التثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر الدائر بين العبادة والعقوبة
فيصح طلاقه اى صلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول انت جالس
فقال بسبق انت طالق لا عند الشافعي لعدم القصد كالنائم والمغمى عليه
والاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح قلنا اقيم البلوغ عن
عقل مقام العقل بالعقل بالعقل لانه خفي لا يتوقف باجرح
ولم يقم مقام القصد في النائم والمغمى عليه ولا مقام الرضى فيما يبتنى
عليه من البيع والاجارة ونحوهما لان السبب انما يقام مقام
الشيء عند خفاء وجوده وعدم وعدم القصد في النائم مدرك
بالحس وكذا وجود الرضى وعدمه فيما ذكرنا ان الرضاء نهاية الاختيار
بحيث يفضي اثره الى الظاهر من البشاشة في الوجه ونحوها وكان

العمل بالعقل

عدم القصد

عدم القصد في النائم وعدم الرضاء في المكره هما لا يعتبر الوقوف
عليه لرجوع الى اقامة شيء مقامهما بل جعل الحكم معلقا بحقيقتهما
وينبغي ان ينعقد بيعه بلا انفاذ اذا صدر في خصمة يعني اذا جرى
البيع على لسانه خطاء بادا واد ان يسبح فجرى على لسانه بعت
هذا العبد منك بكذا وقال الاخر قبلت مصدقا اياه في خطائه
ينبغي ان ينعقد بيعه يعني لا رواية فيه عن اصحابنا ولكن مقتضى
الاصل ان ينعقد فاسدا كبيع المكره لوجود الاصل الاختيار نظرا
الى ان الكلام اختياري ويفسد لفوات الرضاء وهنا الاكراه وهو
حمل الغير على ما يكره عليه بالوعيد وهو نوعان الاول ما يعدم الرضاء
وهو نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر كما مر وظاهر الاكراه
يعدمه وبه اخذ الاختيار وهو القصد الى احد طرفي الممكن بان يجعله
على الاخر الاكراه لا يعدم لان الفعل يصدر عنه باختيار ركما اذا كان قوي البدن
بان يجعله مستندا الى اختياره واختيارا بان يكون الاكراه بالملجأ لان الفعل الذي لا يتحمل
فان حمل يتحمل النفس وهذا النوع من الاكراه وهو الملجئ اي الحمل الجاء
الفاعل واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او العضو
والثاني ما يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار بان يبقى الفاعل مستقلا قاصدا
بان يكون الاكراه بحبس او قيد او ضرب اخف مما يوجد ما يعدم الرضاء وهذا
يختلف فان الاكابر ربما لا يغتمون بالضرب الوجيع فالضرب الذي لا يكون
اكراها في حقهم بالضرب المبرح وكذا الذي يكون مديدا يتضجر منه الاشراف
يغتمون بكلام فيه شتيمة مثل هذا يكون اكراها في زماننا ولو لا يعدم الرضاء
وهو ان يهتم بحبسه او ابنه اقول عن قسما من اكراه ثم القول بوجود الرضاء
فيه مشكل فان من يقول بانه اكراه يقول بانتفاء الرضاء ثم وهو او الاكراه
مطلقا اي سواء عدم الرضاء وافسد الاختيار او لا بنا فيهما

اي اهلية المكره لنفس الوجوب ووجوب الاداء لبقاء الذمة والعقل و
البلوغ والاكراه لا ينافي الخطاب ايضا اي لا يوجب رفع الخطاب
عن المكره بحال لانه مبتلى في حالة الاكراه كما في حالة الرضاء الاختيار
والابتلاء يتحقق الخطاب وذلك اما ما كره اكره عليه اما فرض
او مباح او رخصة او حرام وكذلك من اتى الخطاب حتى يوجر
على المكره مرة عليه كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر
ويأثم اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق
او يوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح
وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والاكراه
لا ينافي الاختيار ايضا لما سبق من الوجهين والمراد حمل الفاعل على
ان يختار ما هو اهون عنده الحاصل واوفق له او ما هو اليسر
على الفاعل من القتل والضرب ونحوه لما اكره به وان افسده
اي الاكراه والاختيار في بعض صور الاكراه وهو رد على صاحب الخصوصة
حيث قال الشهود اه الاكراه اذا انتهى الى حد الجاء امتنع الحكم
فاذا عارضه اي الاختيار الفاسد اختيار صحيح وهو اختيار الحال
يرجح اي الصحيح على الفاسد لان الفاسد معدوم في مقابلة الصحيح
ان الممكن من يحمله بان يصير بحيث يتحمل الى الصحيح كالاكراه على اتلاف المال فانه
كما بان والا ادى وان لم يكن بان لا يصح تلك النسبة كالاكراه على الاقارير
وسائر الاقوال كما سيأتي ايضا بقي الحكم منسوبا الى الاختيار الفاسد
فالتصرفات الصادرة من المكره كلها منقسمة الى هذين القسمين هما يكون
نسبته الى الحاصل وما لا يكون فشرع في بيان التصرفات حيث قسم الى القسمين
فقال في الاقوال لا يصلح المتكلم ان يكون آلة لغيره المراد بقوله يصلح
آلة للمكره انه يمكن للمكره ايجاد الفعل المطلوب منه فانه فاعل مختار

بعقلنا

عليه بوعيد تلف صار كانه فعله بنفسه وبقولنا لا يصلح آلة
لغيره يكتفي مباشرة ذلك الفعل بنفسه فانه احمل عليه غيره ويبقى
مقصودا وتحقق الاقوال لا يصلح المتكلم آلة لغيره اذا لا يصلح ان
يتكلم المرء بلسان غيره حتى على وجه لا يبقى للسان المتكلم اختيار
اصلا فاقتصرت الاقوال باحكامها بالضرورة عليه اي على المتكلم
فاذا كانه القول عما لا ينفسخ اي المختار الفسخ والا يتوقف على الرضا
لم يبطل ذلك القول والمراد بحكمه ما يترتب عليه اي بالاكراه كالطلاق ونحوه
من الامور الخمسة التي يجمعها قول القائل طلاق وعتاق والنكاح
ورجعة وعفو قصاص واليمين كذا النذر ظهار وايلاء
وفيء فهذه سبع مع الاكراه عدتها عشر فان هذه المتصرفات
لا تخلو اما ان تنسخ وتتوقف على الاختيار دون الرضاء حتى لو طلق
او اعتق او تزوج بالاكراه صح لانها لا تبطل بالهزل وخيار الشرط
مع انها بعدمان الاختيار كما هو الاكراه او لا فاذا كرهت امرأة بوعيد
تلف او حبس على قبول مال الطلاق اي على ان تقبل من زوجها الخلع
او الطلاق على الف درهم مثلا فقبلت ذلك منه وهي محدودة تطلق
لوجود الطلاق منها من الزوج والقبول من الزوجة بدونه اي بدون
لزوم المال عليها لانه موقوف على الرضاء ولم يوجد كما في خلع الصغيرة
حيث يقع بلا مال واذا اكره الرجل على تطليق امرأته على مال
يلزمها الطلاق والمال اما الاول فلان الاكراه لا يعدمه واما الثاني
فلانها التزمت طائعة بانا ما سلم لها من الدينونة والا ادى لو كره
انه لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضاء بل يكون مما ينفسخ ويتوقف على
فسد اي ينعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدوره عن اهله

في محله واما الفساد فلعدم الرضاء كالبيع ونحوه اي الاجارة واما الهبة
ولا يصح بالاكراه الملجيء او غيره الا الحاديء كما آتي من الهبات وغيرها
لقيام الدليل على عدم التخيير به وهو الوعيد والافعال يجب الاكراه عليها
قسما بعضهم كالاقوال في عدم احتمال كونه الفاعل آلة للفاعل فيقتصر
على الفاعل ولا يتعدى للحامل كما فان الاكل بفم الغير لا يتصور حتى
لا يرجع الحامل بشيء من احكامه المتعلقة به من حيث هو كما انا
اكرهه الصائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل دون الحامل
واما يتعلق به من حيث انه اتلف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير
فقد اختلفت الروايات في الضمان على تفصيل كذا الزنا فانه الوطء بآلة
الغير لا يتصور فلو اكرهه عليه كان العقر على الملجيء لكن لو اتلف الجارية
بذلك فعليه الاختلاف المذكور وبعضهم الا ابى ليس كالاقوال بل يحتمل
كون الفاعل آلة للحامل وهو قسم ثالث اما ان يلزم من جعله
آلة تبديل محل الجناية او لا فان لزم من آليته تبديل محل الجناية
اقتصر الحكم على الفاعل ايضا كما في الاقوال ولا يتعلق بالحامل اذ
لو نسب اليه وجعل الفاعل في منزلة الآلة عاد على موضعه بالنقض اي
تبديل محل الجناية فيستلزم مخالفة الحامل لانا انما حملنا بالاكراه على الجناية
في ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل
الغير على ما يريده الحامل ورضاه على خلاف رضاء الفاعل وهو فعله في
محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا لامكانها وله مثالان لان
تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه
فالاول كما لو اكرهه محرم محرما على قتل صيد فقتله يقتصر على الفاعل
لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة
للحامل يلزم الجناية على احرام الحامل لا الفاعل فلم تكن آتيا بما اكرهه

عليه فلا

عليه فلا يتحقق الاكراه والثاني وهو ان يكون تبديل محل الجناية مستلزما
لتبديل ذات الفعل نحو الاكراه على البيع والتسليم اي تسليم المبيع
فيقتصر التسليم على الفاعل لان بحسب الحامل وجعل الفاعل آلة يلزم
التبديل في محل التسليم بان يصير مقصورا بالان التسليم من جهة
الحامل يكون بتصرف في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع و
التسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد
حتى ان المشتري لم يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع
وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك والا لان وان لم يكن يلزم من آليته
تبديل محل الجناية نسب الحكم الى الحامل ابتداء لانقلاب الفاعل اليه
كما ذهب اليه بعض المشايخ كالاذا وانف وقتل فانه يكون للحامل ان
يأخذ الفاعل ويضرب بنفسه او مالا فيتلف فاذا نسب الى الحامل ابتداء
فوجب الجناية بتمام ضمان المال والقصاص والدية والكفارة عليه لا
على الحامل فقط اي بلا مشاركة الفاعل الحامل في ذلك الموجب فلو اكرهه
على صيد فحاسب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه
ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فالقصاص على الحامل فقط لان الانسان محجور
على جنسه لحرمة فيقدم على ما يكون له الابقاء به بمقتضى الطبع بمنزلة آلة الاخبار
لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل الا الاثم فانه وان كان موجب
الجناية الا انه ليس على الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك لان الفاعل
لا يصلح آلة للحامل في حق الاثم اذ لا يمكن لاحد ان يجني على دين غيره وقد يجب الاثم
لغيره لانه قصد القلب فلا يتصور سقوط القصد بقتل الغير كما لا يتصور
التكلم بلسان الغير وان رضي بفناء آلته لزم تبديل محل الجناية لانها هي تكون
على دين الحامل وهو لم يرض الفاعل به فيتحقق في الاكراه واذا لم يكن جعله
آلة لزم نسبة الاثم الى كل منهما اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة

واما الفاعل فلا طاعة لمخلوق في معصية لخالق وليشاركه نفسه على من
هو مثله **والمحرمات انواع** ثلاثة لما فرغ من بيان حكم الافعال المكره عليها
في انفسها من تعلقها والى من تنسب شرع في بيان حكم الاقدام عند الاكراه على
الافعال التي يجوز الاقدام عليها على الاختيار فانها تكون حراما وعباحا او
مرخصا فيه فلمحرماتها اما ان تحتمل السقوط اولا والثاني اما ان تحتمل
الرخصة اولا ففي هذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع
يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما لحقوق الله تعالى
او في حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان تحتمل السقوط اولا فشرع
في بيان هذه الاقسام فقال المحرمات انواع ثلثة الاول المحرمة لا تسقط
ولا تحتمل رخصة كالقتل فانه لو اكره بالقتل او القطع على قتل غيره
ولو عبده للحيل له الاقدام عليه بل يحرم لان دليل الرخصة يقتضي الهلاك
والقاتل والمقتول في ذلك سواء فان استويا لا يحل للفاعل قتل غيره
لتخليص نفسه والجرح فانه لو اكره بالقتل او القطع على قطع طرف الغير
اختار ان فعل لان لطرف المرء من الحرمة ما لنفسه والزنا فانه لو اكره
بالقتل وخشي على نفسه ان اختار فعله لان فيه فساد الفراش اذا كانت
المرأة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل
ايضا واما زنا المكرهة فيحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع
على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في الكف عن الفعل الذي هو المانع
من الترخص في جانب الرجل لان نسل الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط
الاثم وحد عنها والثاني حرمة تسقط كالخمر والخنزير والميتة فالملجيء
من الاكراه بالاكراه بالقتل او القطع ليس بحرام لانه قد استثنى من تحريم الميتة
ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فتبقى الاباحة
الاصلية ضرورة والاكراه الملجيء بحقوق تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار

واما اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت في الاكراه بدلالة النص
الا فيمن خوف فوات النفس او العضو فلو امتنع المكره من اكل
الميتة ونحوها حتى قتل او اتلف عضوا عظيما ان كان عالما بسقوط الحرمة
والا اثم وان لو علم سقوطها فيرجى ان لا يكون اثما صرح به في المبسوط واما
الاكل لغير الملجيء فلا يسع المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة
حتى لو شرب بقول اكله غير ملجيء له حد والثالث حرمة تسقط لكنها تحتمل
الرخصة اما بحكم متعلقة بالكن في حق المعذور في فعله مع بقاء الحرمة
وهي الحرمة اما في حقوق الله تعالى او متعلقة بها بمعنى كون تركها حراما
التي تحتمل السقوط كالتكلم بالكفر في كلام يوجب الكفر فالاكراه
عليه اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق
الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال فان الكفر حال صورة ومعنى حرمة
من بدء الى جاحد لكلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر
فيكون حراما بدلالة ان الشارع رخص بشرط اطمئنان القلب بالايمان
بقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان او في حقوقه التي تحتمله كالعبادات فان الاكراه على ترك الصلوة مثلا اكراه على حرام لا يحتمل السقوط
لان حرمة ترك الصلوة عمر هو اصل الوجوب مؤبدة لا تسقط بحال
لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى يحتمل السقوط فالحق بالاقوام
بالاعذار كهذا الصوم والحج وغيرهما من العبادات فترخص في جميع
ما ذكرنا من امثلة النوع الثالث بالملجيء من الاكراه وذلك لان في اجراء
كلمة الكفر على اللسان خوف التوحيد صورة لا معنى لانه يعتقد الحق بقلبه
والنبوة وما يتبعها بالقلب وهو الاصل لكن لما كان الاجراء كفرا
صورة كان حراما لان الكفر حال مصورة ومعنى ولو امتنع يفوت
حق النفس صورة ومعنى فاجتمع هنا حقان حق العبد في النفس

وحق الله في الايمان فيرجح حق العبد لو استوى المقام لحاجة وغنى
الله تعالى وكيف اذا ترجح حق العبد هنا لانه يفوت صورة
ومعنى وحق الله تعالى كما يفوت معنى فلذا رخص الاقدام مع كونه
حراما فاما اذا اصر حتى قتل فقد صار شهيدا لان دين الله
تعالى واذا تكلم فقد ترخص الاداء صيانة للاعلى وكذا سائر
حقوق الله تعالى كالصوم والصلوة وقتل صيد الحرام او ذى الرحم
واما في حقوق العباد عطف على ما الحقوق الله كالزنا وشرب الخمر
الما الحق للعبد والحرمة متعلقة بتركه العصمة لا تسقط بحال
لان ظلم وحرمة الظلم موبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره
على الزنا فاكرها ملجئ رخص فيه لان حرمة الزنا فوق حرمة
اتلاف المال لكونه مهانا مبتذلا وبالاكراه لا يزول عصمة المال في حق صاحبه
لبقاء حاجة اليد فيكون اتلافه وان رخص فيه على الحرمة فان
صبر حتى قتل كان شهيدا لبذله نفسه لدفع الظلم لكنه لما لم يكن
في معنى العبادات بكل وجه بناء على ان الامتناع عن الزنا
فيها من باب الدين قيد بالاكراه بالاستثناء فقال الا ان
شهيد ان شاء الله وحكمه اى حكم هذا القسم من الحرمة
وهو حرمة متعلقة بحق فحكم ما في حقوق الله تعالى اى حكم حرمة متعلقة
بحقوق الله تعالى بنوعيها في انها لا تسقط ولكنها تحتمل الرخصة بالعذر
كما سبق انفا الخاتمة في الاجتهاد لما كان بحث الاصولى من الادلة
من حيث تستنبط عنها الاحكام وطريقة لذلك هو الاجتهاد
ختم مباحث الادلة والاحكام بيان الاجتهاد وهو في اللغة تحمل
الجهد اى المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الجهود اى بذل تمام

الطاقة

الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه في استنباط الحكم
الشرعى الفرعى عن دليله اللام في الحكم للاستغراق اى كل حكم
عن دليل دليل فيخرج بذل المقلد وسعه في معرفة حكم شرعى لانه
ليس بذل تمام الطاقة بمثابة الحيثية وبذل الفقيه وسعه في
معرفة حكم غير شرعى او شرعى عيني فرضى وهذا التعريف على
قول من لا يرى تجزى الاجتهاد كما هو الصواب على ما سيأتى
ان شاء الله واتما الواقل استفراغ الفقيه الجهود كما قال
القوم لان فيه دورا لان الفقه مرادف للاجتهاد فاخذ
الفقيه في تعريف الاجتهاد
والفقيه في تعريف الفقه وشرط مطلقة وهو المستقل في بالمذهب
كابى حنيفة رضى الله عليه والشافعى ومالك واحمد رحمهم الله تعالى
وانما قيد بالمطلق لان في المقيد يكفى الاطلاع على اصول امامه
لان استنباطه على حسبها او يجوى علم الكتاب بالمعانى المتعلقة
بمعرفة الاحكام لا مطلقا بمعانيه لغة اى افرادا وتركيبا فيفتقر
الى ما يعلم في اللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان كسليقة
او تعلما وبمعانيه شرعا سواء كانت مفهومات الالفاظ او
منطوقات الاحكام واقسامه من انه خاص او عام او
مجمل او مبين او ناسخ او منسوخ او غيرها وضوابط امكان
من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع واما يجوى علم السنة
المتعلقة بمعرفة الاحكام لا مطلقا بمثناها اى لفظها الدال على المعنى
لغة وشريعة واقسامها من خاص والعام وغيرها كما ذكر
وسندها اى طريق وصولها الينا من تواتر او غيره وهذا
يتضمن حال الرواة وطرق التعديل والتصحيح والضعيف وغيرها
وطريقة في زماننا الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم تقدر

في تعريف الاجتهاد كما مر في تعريف المجتهد

الاطلاع على حقيقة محال الرواة اليوم وان يجوى علم عوارض الاجماع
لئلا يخالف في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال
بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه
نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد في
زماننا انما يحصل لممارسة الفروع فهو طريق له في هذا الزمان ولم يكن
الطريق في زمن الصحابة ذلك لامكان سلوكهم لطريقهم وان يجوى
علم وجوه القياس بان يتصلها واحكامها واقسامها والمقبول والمردود
منها وحكم اى حكم الاجتهاد الثابت به غلبة الظن بالحكم
على احتمال الخطاء في ذلك الحكم فلا يجرى في القطعيات اصولا وفروعا
فاذا كان فيه احتمال الخطاء فالمجتهد مخطئ تارة ويصيب اخرى خلافا
للمعتزلة فانهم يقولون ان كل مجتهد مصيب بناء متعلق بقولهم خلافا
على ان الحكم عند الله واحد معينا فمتعدد عندهم فان المجتهدين
اذا اجتهدوا فجاءوا بواحدة فالحكم عند الله تعالى على ما اتيا واحد
منهما وعليهما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد اى انه لو تعبد
المكلف بقول المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو اتعبد
لزم التكليف بالمحال في وسعهم ولهم ثانيا ان الاجتهاد في الحكم نحو اى
مثل الاجتهاد في امر القبلة بعد ان الاجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد
المصلى في امر القبلة عند التباسها والحق فيه اى امر القبلة متعددا تفاقا
فكذا هنا لعدم الفرق واتما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلى
مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلى
الى جهاد مختلفة قبلة لما ادى فرضه من اخطاء فالازم باطل
لعدم الامر بالاعادة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد
بالمتنافيين كالوجوب وعدمه محال اجيب باتا ان اريد بالنسبة

لكن خص

الى شخص واحد في زمان واحد فالتزوم ممنوع وان اريد بالنسبة
الى شخصين او في زمانين ممنوع لجواز ان يكون يجب
شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان
يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما
باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد على من التزم تقليده
غير واجب على آخر وعلى مقلديه قلنا في الجواب عن الاول المكلف
بالاجتهاد لا اصابة الحق بمعنى انه ان اجتهد مكلف باصابة الحق
بل بالاجتهاد وضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق
نظرا الى الدعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق
عند الله تعالى اخطاء والتكليف به يفيد الاجر ووجوب الاداء
فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مأمور عاد ى اليه اجتهاده وكل
مأمور به فهو حق اجيب بانه يكفى في المأمور به ان يكون حقا بالنظر
الى الدليل وبحسب المجتهد وقد كان خطأ عند الله تعالى كما اذا قام
نص على خلاف ما ادى اليه المجتهد لكنه لو يطلع عليه بعد استفراغ الجهد
في الطلب فانه مأمور عاد ى اليه قطعا وان كان خطأ القيام النص
على خلافه فاندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده
وبحرم التقليد بغيره فلو كان اجتهاده خطاء واجتهاد الغير
حقا لزم ان يكون العمل بالخطاء واجبا وبالصواب حراما وهو
ممتنع والجواب عن الثاني انا لا نسلم ان الحق في امر القبلة متعدد
كيف ولو تعدد لما فسدت صلوة مخالف الامام علما حاله اذ كان
كل مجتهد مصيبا لعين الحق كما اصابته اجيبا في جهة القبلة
نظرا الى الواقع وفساد صلوة يدل على خطئه مذهبا واما
عدم اعادة المخطئ للكعبة صلوة فلاصابته الحق عند الله تعالى

بل لكونها اى الكعبة غير مقصودة بالذات حتى لو جعل لها بكيفر
لذا جرى فيه الاتساع بالانتقال من عينها الى جهتها ثم منها
الى جهة التحري والحاى جهة كانت للراكب في النوافل وانما المقصود
الجهة التي رضيها الله تعالى وعند حصول القصود لا بأس بانتفاء
الوسيلة ولنا ان الخطأ لو تعدد لدام الفساد اذ تغير الاجتهاد
لانه الاجتهاد الاول ان يتحقق الدوام اجتماع المتنافيين بالنسبة
اليه والا لدام النسخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد فصار المقلد مجتهدا
وخالف الحكم الذي اعتقده تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا او بقي
حقا لدام اجتماع المتنافيين والا لدام النسخ بالاجتهاد والخلاف
بيننا وبينهم انما هو في ان شرعيات لا العقليات كما حث تتعلق
بالذات والصفات والافعال من الالهيات والنبوات قال المخطئة
اجمعوا على صحة المصيب في العقليات الا عند بعضهم اى بعض
المعتزلة وابو الحسن الاشعري والجاحظ فانهما قالا ان كل مجتهد
مصيب في مسائل الكلام وهو باطل لان المطلوب فيها هو اليقين الحاصل
بالادلة القطعية والا بعقل صحيح العالم وقد تقدما جواز رد يده
التناقض وامتناعها وكذلك ثم المجتهد المخطئ في اجتهاده يثاب
ابتداء اى بالنظر الى الدليل لبذله تمام الوسع فيه وان كان مخطئا
انتهاء اى بالنظر الى الحكم لترتب الحسنة على الاجتهاد لا الخطأ
حيث قال عليه الصلوة والسلام لعمرو بن العاص اذا حكم فاجتهد ثم اخطأ ان
اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة والحسنة
لا تترتب على الخطأ من كل وجه لانه يقال يجوز ان يكون ترتب الحسنة
للمشقة الاجتهادية لا للاصابة في الدليل لانا نقول الدليل
اذا لم يكن شرعيا فالاخذ به ان لم يؤد الى العقاب كما يؤدي عليه

حكم منظم

اية بدر

اية بدر فلا اقل من الاباحة دل الدليل وقيل الاباحة ليس بمصيب ابتداء
بالخطأ ابتداء وانتهاء وهو اختيار الشيخ ابي منصور لاطلاق
الخطأ في الحديث يعني ان الخطأ المذكور في الحديث الشامل مطلق والمطلق
منصرف الى الكامل والخطأ الكامل هو الخطأ ابتداء وانتهاء قلنا لو سلم
الاعتداد به في الاصول يعني لانم ان الاقتضاء المطلق الكامل يعتد به
في مسائل الاصول فانه امر خطابي لا عبرة به في مقام الاستدلال ولو سلم
ذلك فقد تخلف ههنا مقتضاه الذي هو كمال المانع ترتب الحسنة فان
الحديث تناول على ترتب الحسنة على الاجتهاد ولو خطأ امتنع حمل الخطأ
على الكمال اذ لا ثواب على الخطأ من كل وجه ولا يعاقب المجتهد عليه اذ على الخطأ
ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا مأجورا اذ يعلم الا بذل
الوسع وقد فعل فلم يبق الا الخطأ وهو خلاف الاصول
والدليل الموصل اليه بيننا فاخطأ المجتهد بتقصيره منه وذكر بمالغة
في الاجتهاد فانه يعاقب عليه وما نقل من طعن السلف بعضهم على
بعض في مسائل الاجتهاد يكاد ان يكون مبنيا على ان طريق الصواب
بين في زعم الطاعن وهو اى الاجتهاد لا يخفى اعلم انهم اختلفوا
في ان الاجتهاد هل حصل له ضابط في مسئلة فقط هل يجوز ان لا
فقيل يجوز وقيل لا يجوز اقول لا يلزم العلم بجميع الاحكام
بالاحكام تمامها لانه لا يمكن قد تعبت من الاجتهاد بالاتفاق كما وقف
بعض الاكابر على الادرية ثانيا اه اما ان يتبين تلك المسئلة كالعدم فحققها و
الجواب عن الاول انا لانم انه لا يجوز ان يعترض ما يمنع من الترتب
كتعارض الادلة وعدم الحال للقدر الواجب من الفكر لتشتت او استرعاء
زمانا وعن الثاني انا لانم ذلك لجواز تعلقها بما لا يعلمه تعلقا
يظن بالحكم الا بعلمه في فوق البعض يقوى احتمال المانع فلا يحصل

ايه بدر

وفي المحيط ما لكل يضعف او ينعدم فيحصل ظن المانع والجواب ان المفروض
حصول جميع ما يتعلق به في ظنه نفيا واثباتا اما ياخذ عن المجتهد
او جميع امارتها التي قررها الائمة وضعوا لكل جنس فيحصل ظن عدم المانع
والترديد بينهما اتفاقي ابن الحاجب وقرر اكثر الحنفية هذه المسئلة لكن كونه غير متحقق
المروي عن الامام محمد الفقه هو الذي يمكنه الاستنباط في اكثر الوقائع
لجواز ان يعلم بعض الاحكام عن الادلة كذا قيد واقول التحقيق ان الاجتهاد الذي
هو ملكة كالبلاغة وسائر العلوم التي هي عبارة عن الملكات فكما ان الشخص قد
على تطبيق فروع الخطابة من نوع من اشكال الخطابة او مع ذلك على تطبيق
وتحصيل فصول الخواتيم والمزاوج بمنزلة العدم بل يجوز ان يكون له الملكة يقتدر بها على
تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده ايا ما فكذلك الاجتهاد فيكون
المجتهد له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعي فرع عن دليله فلا ينافي
ذلك عدم وجدان المجتهد لما سبق فيدفع ضيام الاختتام

بعون الله الملك العلام عن نفائس عرائس الكلام التي رصعتها ما شطة القلم
ببيان الافهام وكستها حلل البيان والاعلام ابدى العبارات
واوفى الاقلام ليلة الجمعة السابقة والعشرين من رمضان
المبارك سنة حنين وثمانمائة الحمد لله على التمام وعلى رسوله
السلام تم تم وقد وقع الفراغ من تحرير هذا الكتاب المستطاب
بمرات الوصول في علم الاصول بعون عناية
الملك العزيز اللطيف الغفور من
يد عبده الضعيف حسين بن علي عبد الكريم
في يوم الخميس من آخر محرم
بعد الظهر

٢٦٢ بدر

الحادث بالذات

الحادث بالزمان

قديم بالزمان

قديم بالذات

حادث بالذات

النسبة بينهما تباين

القديم بالزمان الحادث بالزمان

النسبة بينهما تباين

القديم بالذات الحادث بالزمان

النسبة بينهما

الهيولى جوهر من شأنه أن يوجد بالفعل بدون ما يحل فيه

وتقبل الهيولى جوهر يحل فيه الصورة ولا تقبل الاتصال والانفصال بدون ما يحل فيه

الصورة الجسمية هي الجوهر الممتد في الجهات الثلث

الهيولى محل والصورة حالة فيها

الجسم الطبيعي جوهر مركب من الهيولى والصورة وقابل لأبعاد الثلث طول وعرض وعمق

الجسم التعليمي عرض قائم بالجسم الطبيعي مركب من الابعاد الثلث طول وعرض وعمق

الصورة النوعية جوهر والصورة الشخصية عرض

الصورة النوعية ما يعم كل ما يندرج تحتها من الاشخاص أنواعاً ويقال لها مبدأ الآثار

الصورة الشخصية ما يعم كل ما يندرج تحتها من الاشخاص أفراداً وأشخاصاً

الشكل هي الهيئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار

الجسم ما ينقسم طولاً وعرضاً وعمقاً

السطح ما ينقسم طولاً وعرضاً ولا ينقسم عمقاً

الخط ما ينقسم طولاً ولا ينقسم عرضاً ولا عمقاً

النقطة ما لا ينقسم اصلاً لا طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً

النسبة بين الجسم التعليمي والجسم الطبيعي حال وسارية

السطح نهاية الجسم والخط نهاية السطح والنقطة نهاية الخط فافهم

القديم بالذات

القديم بالزمان

الا النظر الصحيح وحمل الوجوب المعبر في الاحكام العام
على الوجوب العادي الجامع للدوام بعيد فان قيل
كيف يصح الاحكام الخاص الذي ينفك تارة وان الطرفين
في تلك المقدمات المعروضة للهيئة قلنا يصح بالنسبة
الا ذات الدليل مع قطع النظر عن الهيئة بعني الدوام
بالنظر الا وصف النظر الصحيح والاحكام الخاص اعني
بالنسبة الا وصف الدليل اعني الهيئة العارضة فلكون
الاحكام بالنسبة الا ذات الدليل والدوام او الوجوب
العادي بالنسبة الا وصف الدليل اعني الهيئة العارضة
فلا يلزم المنافاة بينهما لاختلاف جهتيهما

والدليل عند المنطقيين هو ما يلزم من العلم به العلم
بشيء آخر ويرد عليه باخص منعكس وغير مطرد
لانه لا يصدق على باقي الاشكال غير الشكل الاول مع انها من افراده
وهو يصدق على اللوازم بالنسبة الا حد ذاتها
وعلى الحدود بالنسبة الا محدودها مع انهما من اغيارها
من اغياره لان الدليل من التصديقات واللوازم
والحدود من التصورات وانه لا يصدق على الدلائل
الظنية مع انها من الافراد ويجاب بتعميم اللزوم في التعريف
هو اللزوم بالذات واللزوم بالواسطة واللزوم البين وغير البين
واللزوم العقلي واللزوم العرفي والعادي والشرعي

وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه او في احواله الا العلم بمطلوب خبري
او ردّ على اندفع بان الامكان اعم من الوقوع والطرفين والنظر الصحيح
يقتضي التوصل بالفعل ضرورة او دواما وذلك بناء الامكان بهذا المعنى
والجواب ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح دائمي بطريق جرى
العادة يجوز ان يخلف الله عقيبه وان لا يخلفه وان لم يوجد
عدم خلفه اصلا والحاصل ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح
دوامي والدوام لا ينافي الامكان الخاص كالقمر الدائم
والفلك الدائم وحركة الفلك وحمل الشريف العلامة
الامكان على الامكان العام الجامع للوجوب والعهد
بجانب الوجود بمعنى ان عدم التوصل ليس بضروري
سواء كان التوصل ضروريا او لا والامكان العام المعهد
بجانب الوجود اعم من الواجب والممكن الخاص واعلم ان حصول
العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح مستند الا الله تعالى ابتداء بلا واسطة
وصادر عنه بالاختيار بطريق جرى العادة عند اهل السنة
وبطريق الايجاب عند الحكماء ومرادهم ان العلم بالنتيجة مستند الا الله
اولا وبالذات وصادر عنه بالايجاب والنظر الصحيح بعد الذات من اعداد

اعداد ١ ما افيض العلم بالنتيجة من المبدء الفياض
والفاعل والعلة الموجبة هو الواجب تعالى والقابل هو الذهن
والعلة المعدة هي النظر الصحيح وبطرف التوليد
عند المعتزلة ومعنى التوليد ان يوجب فعل فاعله فعلا آخر بالتولد
حركة الاصبع حركة الخاتم للمتحرك وعندهم لا يكون الاسناد
الى الواجب تعالى بالذات بل بواسطة النظر الصحيح لانهم ينكرون
المؤثر والوسائط غير الله وعند اهل الحق لا مؤثر الا الله تعالى
فيكون النظر علة موجبة عندهم توضيح هذا المقام ان الدليل
عند الاصوليين يخص المفرد على المشهور ويعم المركب والمفرد
على التخصيص وان اريد بالنظر فيه في التعريف الذي هو النظر
في نفس المركب لان ما يقع النظر في نفسه هو المركب
اعني المقدمات المنتجة او المقدمات المأخوذة مع
هيئة التركيبية على ان تكون الهيئة خارجة عنها
وان اريد به النظر الذي في احواله بتطبيق التعريف على المشهور
اعني كون الدليل مفردا لان ما يقع النظر في احواله هو المفرد
نحو العالم بالنسبة الى الصانع في احواله من حدوثه وامكانه
وتغيره فان هذا قبل تسليمه النظر في احوال المفرد وفي نفس
المقدمات المنتجة واقع وامثلة المقدمات المعوضة
للهيئة مجموع لان معنى النظر فيها ترتيبها الترتيب الصحيح

والمقدمات المعوضة للهيئة قد رتبت وترتيب
المرتب محال قلنا ان تلك المقدمات وان كانت
معوضة للهيئة لكن العارض خارج فيصح وقوع النظر فيه
بخلاف ما لو كانت الهيئة داخلة فيها على ما هو كذلك عند المنطقيين
فانه لا يصح وقوع النظر فيه اصلا او نقول ان المراد بالنظر للهيئة
العارضة لها هو الهيئة العارضة بهذا النظر لا بالنظر المتقدم عليه
فمعنى التعريف ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم
المقدمات التي رتبت بهذا النظر كما قالوا العالمية موجودة اي العالمية
من حيث هي منتظم الهيأة الوجود موجودة يمكن بذلك الوجود
المنتظم فصارت موجودة بهذا الوجود لا بوجود قبله كما ان
تحصيل الحاصل بهذا التحصيل جائز وتحصيل الحاصل بالله بهذا ذلك
التحصيل باطل لانه ضد يكون الحصول متكررا احد هما يكون
حاصلا بالحصول السابق واللاحق وحمل الامكان على الامكان
العام الجامع للفعل والوجوب لبعد في المحدد المقدمات
المعوضة للهيئة مخالف لمذهب اهل السنة ومنافق للامكان الخاص
لان المقدمات المعوضة للهيئة والعلامة لها يجب بها التوصل
بالفعل والامكان الخاص ينافي الضرورة
والدوام والفعلية اقول حصول العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح ليس
بضروري لا بالنسبة الى ذات الدليل ولا بالنسبة الى النظر الصحيح
ولا بالنسبة الى حصوله في نفس الامر هو ولا بالنظر الى التوصل
في نفس بل يجري العادة غالبة الدوام فا بالنسبة الى النظر

او متوسط وهو العقل بالفعل ملكة وهو مرتبة الانتقال في الضروريات
الى النظريات او بعيد وهو العقل الهيولاني وهي مرتبة العقل الهيولاني
النفس الناطقة خالية عن العلوم والادراكات لكنها مستعدة لها بالقوة البعيدة وهي مرتبة العقل بالملكة حصول الضروريات بالفعل
وحصول النظريات وحضورها بالقوة القريبة وهي مرتبة العقل بالفعل
حصول النظريات بالفعل وحضورها بعد حصولها بالقوة القريبة
وبالاستعداد التام وهي مرتبة العقل المستفاد حصول النظريات
وحضورها دائما بالفعل فهذه المرتبة نور على نور
هي نور الحضور على نور الحصول واما المرتبة الاربعة للقوة
العملية فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع الظاهرة
وثانيها تهذيب الباطن عن الملكات الرديئة والاخلاق الذميمة
وثالثها تحصيل بعد الانصال بعالم الغيب وهو تخلي النفس
بالانوار القدسية والمعاني الالهية ولا يكون ذلك الا بعلام الخفي
ورابعها تجلي له عظيم الكبرياء وهو ملاحظة جمال الله وجلاله
والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جمال الله وجلاله
وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته
الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه المحيط فاذا عرفت هذا
فاعلم ان استكمال النفس الناطقة بمعرفة العقائد الصحيحة
بحسب القوة النظرية لانها لا دخل للعمل في الاله احكام الشرعية

الاصلية الاعتقادية واما استكمال النفس بمعرفة
الاحكام الشرعية الفرعية العملية فبالقوة العملية
لانها دخلا ما فيها لانه المقصود منها العمل كما ان المقصود
من الاحكام الاعتقادية مجرد الاعتقاد دون العمل وفي العمليات
يجتمع الاعتقاد والعمل لكن المقصود هو العمل لانه اذا كان غافلا للاعتقاد
يكفر واذا كان غافلا للعمل يفسق وفي الاعتقاديات لا دخل للعمل فيها
بل المقصود منها مجرد العمل فالاحكام الاعتقادية اول الواجبات
على المكلفين بل قبل اول الواجبات على المكلفين التصديق
بهني الامر فرض عن المكلف بالخلف لقلب للتوجه
الى جناب الحق والواجب الثاني النظر والتأمل
الى الطرف الجمالية وهو الجلالية للاستدلال من المصنوعات
الى وجود الصانع تعالى كما قال الله تعالى قاعدا وقائما وفي الابصار
والواجب الثالث معرفة الله وهذه المعرفة تحصل بعلم العقائد
والمعرفة اما عيانية واما بيانية والمعرفة الحاصلة من هذا العلم
بيانية ولما كانت المعرفة بالكنه ممتنعة للعقول فالمراد في المعرفة
الحاصلة المعرفة بالوجه وطي معرفة وجوده ووحدته وصفاته
باذ له عقلية ونقلية ثبوتية وجودة لافادة هذه الادلة علم الكلام

والواجب الرابع

او متوسط وهو العقل بالفعل ملكة وهو مرتبة الانتقال في الضروريات
الى النظريات او بعيد وهو العقل الهيولاني وفي مرتبة العقل الهيولاني
النفس الناطقة خالية عن العلوم والادراكات لكنها مستعدة لها بالاستعداد البعيد وفي هذه المرتبة حصول المعلومات وحضورها
بالقوة البعيدة وفي مرتبة العقل بالملكة حصول الضروريات بالفعل
وحصول النظريات وحضورها بالقوة القريبة وفي مرتبة العقل بالفعل
حصول النظريات بالفعل وحضورها بعد حصولها بالقوة القريبة
وبالاستعداد التام وفي مرتبة العقل المستفاد حصول النظريات لها
وحضورها وشاهدها بالفعل فهذه المرتبة نور على نور
هي نور الحضور على نور الحصول واما المرتبة الاربعة للقوة
العملية فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع والاخلاق الحميدة
وثانيها تهذيب الباطن عن الملكات الرديئة والاخلاق الذميمة
وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تخلي النفس
بالانوار القدسية والمعاني الالهية ولا يكون ذلك الا بعلام الخلق
ورابعها ما ينبغي له عضيد اكتساب ملكة الاتصال بعالم الغيب
والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ان لا يلتفت الى ما سوى جمال الله وجلاله
وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة حاصلة في جنب قدرته
الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه المحيط فاذا امر عرف ان هذا
فاعل ان استكمال النفس الناطقة بمعرفة العقائد الصحيحة
بحسب القوة النظرية لانها لا دخل للعمل في الاحكام الشرعية
والواجب الذي يتوجه الخطاب الشرعي
الى الاعتقادية واما استكمال النفس بمعرفة
الاحكام الشرعية الفرعية العملية فبالقوة العملية
لانها دخلا ما فيها لانه المقصود منها العمل كما ان المقصود
من الاحكام الاعتقادية مجرد الاعتقاد دون العمل وفي العمليات
يجتمع الاعتقاد والعمل لكن المقصود هو العمل لانه اذا كان مخلا للاعتقاد
بكفر واذا كان مخلا للعمل بفسق وفي الاعتقاديات لا دخل للعمل فيها
بل المقصود منها مجرد العمل فالاحكام الاعتقادية اول الواجبات
على المكلفين قبل اول الواجبات على المكلفين العمل
هي الامر الموجب عن الخلق بالخلق لقلب للتوجه
الى جناب الحق والواجب الثاني النظر والتأمل
الى اطراف الجلالية دون الجمالية للاستدلال من المصنوعات
الى وجود الصانع تعالى كمال قال الله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
والواجب الثالث معرفة الله تعالى وهذه المعرفة تحصل بعلم العقائد
والمعرفة اما عيانية واما ايمانية والمعرفة الحاصلة في هذا العلم
ايمانية ولما كانت المعرفة بالكنه ممتنعة للعقول فالمراد من المعرفة
الحاصلة المعرفة بالوجه وطي معرفة وجوده ووحدته وصفاته
باذلة عقلية ونقلية بقينية ودونه لافادة هذه الادلة على الكلام
والواجب الذي يتوجه الخطاب الشرعي

والصفات اما حقيقية محضة كالحيوة واما حقيقية
ذات تعلق واضافة كالعلم والقدرة بالنسبة لانهما
ذات تعلق بالمعلومات والمقدورات واما اضافية محضة
كالابوة والامانة وكالقبلية والبعدية والمعية والصفات
الحقيقية ثبوتية ولها وجود في الخارج في نفس الامر ويلزم
من سلبها نقصان والصفات الفعلية لا وجود لها
في الخارج ولا يلزم من سلبها نقصان والصفات السلبية
سلبها كمال واثباتها نقصان والثبوتية بالعكس والصفات
الذاتية الاعتبارية من الامور الاعتبارية والصفات الذاتية
الثبوتية من الامور المحققة موضوع علم الكلام ذات الله
ووجوده ووحدته وسائر صفاته وغاية الفوز بالسعادات
الابدية والنيل الى الخيرات السرمدية بمعرفة العقائد الصحيحة
وتميزها عن العقائد الفاسدة والغاية الصورية لهذا العلم
ربط القلب على العقائد الصحيحة وعلم العقايد علم يبحث فيه عن معرفة الاحكام
الاعتقادية عن ادلتها التفصيلية وقيل علم يبحث فيه عن احوال
ذات الله وصفاته لمعرفة العقائد الصحيحة لنيل النفس الناطقة بها
الى الخيرات الابدية والسعادات السرمدية ولاحيائها
بالحيوة الحقيقية الابدية فاعرفه

النفس الناطقة لها قوتان قوة نظرية وقوة عملية لان النفس الناطقة
جنسيتين جهة الى عالم الغيب وهي باعتبار هذه الجهة مؤثرة
ومستفيضة عما فوقها عن المبدء الفياض وجهة الى عالم الشهادة
وهي باعتبار هذه الجهة مؤثرة ومتصرفة فيما تحتها من الابدان
ولا بد لها بحسب كل جهة من قوة ينتظم بها حالها هناك فالقوة التي
بها تأثر وتستفيض عما فوقها قوة نظرية وهي مبدء الادراكات
للنفس الناطقة فالقوة التي بها تؤثر وتتصرف فيما تحتها تسمى قوة
عملية وهي مبدء الفعل لها واستكمال النفس باعتبار القوة الاولى
بتحصيل العلوم والادراكات النظرية وباعتبار القوة الثانية
بارتكاب الاعمال الحسنة واكتساب الاخلاق المرضية والاجتناب
عما هو مذموم منها شرعا وعقلا والقوة العلمية تسمى عملية
من القوة النظرية لان معرفة تلك الامور والتمييز بينها علوم نظرية
فيحتاج الى القوة النظرية بالضرورة ثم لكل من القوة النظرية
والعلمية اربع مراتب بتمام المراتب في استكمال النفس الشريفة
فمنها في نفس الكمال واستعدادها التي هي اصول العلوم النظرية
اعني مشاهدة النظريات واستحضارها بالفعل بعد استحضارها
والاستعداد له اما قريب وهو مرتبة حصول النظريات بالفعل
وبعد الغفلة عنها لاحتياج الى تجشم كسب جديد وهو العقل بالفعل